MODERN CHINA MOMENT

1840年以来的中国

王人博／著

以关键人物［时刻／概念］为交错，纵论近代中国的演进与嬗变

-康有为-梁启超-严复-孙中山-陈独秀-胡适-

-戊戌变法-临时约法-五四运动-五四宪法-七五宪法-八二宪法-

如何认识和思考近代中国，
是关涉现代中国转型的大哉问！

史学家的洞察×法学家的严谨×哲学家的智慧

VISIT...

LANZAROTE Caliente.com

MODERN
CHINA
MOMENT



以来的中国

王人博 / 著

以关键人物［时刻 / 概念］为交错，纵论近代中国的演进与嬗变

- 康有为 - 梁启超 - 严复 - 孙中山 - 陈独秀 - 胡适 -

- 戊戌变法 - 临时约法 - 五四运动 - 五四宪法 - 七五宪法 - 八二宪法 -

如何认识和思考近代中国，
是关涉现代中国转型的大哉问！

史学家的洞察 × 法学家的严谨 × 哲学家的智慧

目录

书前的话
引言
如何思考中国
上部 中国的近代性
受损的传统世界
一 一个因应变故的新方略
二 西学对中学的冲击
三 “君民共主”思想的确立
四 遗产与资源
西方的诱惑
一 制度的重要性
二 传统与西化
三 在中西之间
四 以自由为体
求生之道
一 预备立宪
二 宪法性文件
三 宪制的“预备”
革命
一 论战
二 革命中的隐患
三 用心很苦的“临时约法”
四 探求新方案
“五四”思想
一 告别传统
二 惟民主义
三 自由主义

历史的意义
一 文化的实用主义
二 中国目标
三 政治的激进主义
下部 寻找“中国性”
民权词义考
一
二
三
四
庶民的胜利——中国民主话语考论
一 为什么考辨“Democracy”
二 汉语“民主”语词是如何在近代中国复活的
三 “民主”的新语义：“Democracy”的被重新翻译
四 庶民的胜利：人民、农民、平民、劳工与“平民主义”
一个最低限度的法治概念——对中国法家思想的现代阐释
一 比较：法家的法思想与“普世主义”法治观
二 中国法家思想的现代阐释
三 民主、宪政与法治概念之区分
水：中国法思想的本喻
一 水与治
二 水的意象与法的隐喻
三 “水舟”之喻与法统
四 结语
权力与技术——对劳动教养问题的一个宪法学分析
一
二
三
宪法概念的起源及其流变
一 宪法（constitution）含义的最初表达
二 宪法（constitution）现代意义的生成过程
三 社会契约论：西方用以重构宪法历史的一种方法
四 汉语“宪法”释义

宪法的中国性——对五四宪法发生过程的一种解释
一 什么是宪法的“制定”
二 机构与程序
三 为什么需要宪法
四 什么是宪法
被创造的公共仪式——对七五宪法的一种阅读与解释
一 阅读的方法
二 修辞与意义
三 展示的思想
四 文本的意义
五 文本的关键词
六 人民的宪法
中国现代性的椭圆结构 ——“八二宪法”中的“建设者”述论
一 宪法的时间意识
二 宪法规范的相邻性
三 阶级与阶层
四 政治身份
余论
什么是关键

书前的话

正逢疫情，谁都不易。出版者忙里忙外的这份敬业，对作者是一种鼓励，也是委婉的催促。在这个特殊时期，书连带了出版者、印刷者、发行者、作者和读者的共同存在，大家彼此想象，彼此温暖。疫情改变了世界，也改变了我们的存在方式：因为相隔，反而成了一体。

居家的生活是每个人必须学会和适应的新状态。离开了室外社会你来我往的应酬、交往，人成了一个真正意义上的家庭动物。作为普通个体，即便有一颗悲悯之心，也不可能都像医护人员那样贡献自己以利他人，只能选择在家乖乖地待着，对自己好也就是对别人好。互不干涉的国际法则现已运用到每家每户，社会也由此改变了形态。自处难免激发无聊。在我，最好的自处方式是回到自己。

想一想，我与世界有关，世界却不知我在哪里。对个体来说，疫情却提供了许多的可能性：读喜欢的书，看以前没时间看的电影，听自认为的优美旋律，想以前没想清楚的事情。这样，空间会放大，自己也能由此而被深化。这种想回到自己内心的打算，不少人可能都有过，只是因为社会交往的忙碌，决心很大，身子大半还是被甩在外面。

特殊时刻给人腾挪出一个瞬间，抓住它或许能创造出对生命的一个新觉悟。就我自己而言，它恰好是个契机，包括对这本即将与读者诸君见面而无须戴口罩的书。[1]

现把一些想法写在这里，权当书前的话。



1840这个年份，一直被中国人诉说。它是现代中国历史形成的一个特定瞬间，其意义怎么强调都不过分。在那一刻，中国与异己者对面相撞，跌入一个自己并不熟悉的世界。瞬间也成为两个中国的分界线：一边是由自己的精神、思想喂养的自立的世界，另一边是使异己者成为自己一部分的现代中国。这个异己者就是西方。

从此以后，不仅西方的身体在中国东游西逛，它的精神思想也内嵌于中国的历史，被中国内在化了。而这之前，两个完全不同的世界各自生活，井水不犯河水。虽然相互间没有以整体的身份来往，但也存在彼此的眺望。中国，习惯把那块异域的世界叫作泰西，即在西边很远的地方——到底有多远不知道，也没兴趣知道。泰西人与中国人不同，他们喜欢远足，在中国明代就有了泰西人的身影，这些人不是单纯的走亲访友，而是千辛万苦来传播他们的上帝福音。这些传教士也愿意将其家乡所属之地称作泰西，以区别于身在的这个异国他乡。也就是说，泰西这个称谓并不含褒贬，只是一个称呼远邻的叫法而已。

鸦片战争使得一切都变了，泰西也从一个模糊的地理名词转生为欧罗巴、西洋、列强这些带有好恶、强弱、价值高低的指代，成为评判世界和自己的概念术语。从此以后，泰西进驻中国的生活和历史，一个在自己身上再也无法祛除的影子。这也形成了一系列的对应关系：中心与边缘、文明进步与野蛮落后、普遍主义与特殊主义，等等。

西方有几幅面孔。从最基本的面讲，主要有两个：一个是它的力量，一个是它的价值。非西方与西方的相撞是西方的到来，不是非西方对它的造访。所以，对中国而言，自己切身感受到的是西方资本、军事、贸易、宗教文化的扩张或征服，这也容易被认为恃强凌弱，缺乏道义。“洋鬼子”这个词便承载了这种非道德性。力量除了遭受道德的评判，也不能［被］全盘否定它的价值。事实上，中国人正是从彼此力量的对比中发现了真实的自己。差距就是差距，不能用文化上的差异为自己辩护。在力量面前，弱者的正当性不能从弱自身获得。力量催逼着中国必须往前走，而不是囿于自己文化的独特性而通过道德评判让强者停步。弱者改变自己的唯一出路，是从力量中寻找自己新的正当性，区别在于途径。中国把西方的进化主义思想变成自己的武器，实现赶超便是寻获自身正当性的努力。

相对于力量，价值这一层面比较复杂，只能分别来谈。通常被看作具有普遍意义的西方价值包括科学、理性、民主、自由、平等、人权、法治等等。无疑，这些价值来自西方。但它能否成为普遍性价值，除了价值自身的因素以外，还依赖于力量。坚船利炮的威力与制造出它的手之间具有内在关系。贫弱不能成为人类追求的普遍性价值，不是因为它缺乏德性，而在于它不具有再生产的能力。特殊性变身为普遍性的一个必要条件是能力（力量）的介入。“越是民族的越是世界的”这句话的真

实含义是，民族的只有经过（有能力代表）世界的承认才能成立，否则，它就只能归属于当地的奇风异俗。

二

普遍主义价值也依赖“中心—边缘”这个结构。普遍性价值是由中心生产的，然后向边缘扩散并被边缘认可接受而成立。从理想的状态讲，人类应该是无中心化的多元存在，因为只有剔除了中心—边缘结构，人类才能真正的平等相待。然而，人类提供的历史和现实实践恰恰相反，人自始就在中心—边缘的结构里生活。没有中心主义，人类似乎找不着北。世界如此，共同体内部如此，即便小如一个单位、一个村落也如此。中心—边缘结构是呈级数的相对化存在。相对于西方，非西方是边缘化的；相对于美国，加拿大就是美国的北边；村庄之间也可以联结为一个村落群，乡政府所在地通常构成它的中心地带。就世界范围而言，从巴格达到华盛顿的遥远不只是空间意义上的，也来自观念；国内的普通话之所以在全国普遍通用，不是因为它多么好听，而在于它是由中心生产、提供的。上海话再洋气，也只是一种方言；富有、发达的广东则属于较远的南方省份。同样，我们也习惯把国内的城市区分为中心城市和一般城市，看看城市的电话区号就知道，三位数的区号相对于四位数的区号，就是它的中心性的身份和表征。

在西方中心主义这个结构里，现实的恰当做法不是先忙着去中心化，因为即便在理论上解构了它，事实仍然存在——中心不会因为纸面上的否定就能自动消解。只在理论上抵制并不是个好主意。可行的做法是，在观念上，先把普遍主义价值与它的传播方式、途径区别对待。简而言之，不能把西方的殖民扩张、征服、霸凌行为与普遍主义价值混同，一起否定。拎出婴儿把洗澡水倒掉才是得当的做法。否定、抵抗西方的非道德性是正义的，而把西方生产的普遍主义价值进行“翻译”，使之成为全人类共同追求和实现的美好价值该是中国人担当的使命。

在另一个层面上，普遍主义也不能把人的多样性和具体性简单地回收到它那里去，普遍性—具体性是它存在的另一个结构。在这一结构里，离开具体的人，所谓普遍主义价值也只是一句口号而已。有一个道理谁都明白：普遍性是从众多特殊性抽象而来。它依赖于“人”这个概

念。人之所以能脱离肤色、种族、地域、风情而共同被表述为“人”，依赖的是思维对人的具体差异性的模糊处理，抽象出共通性。而难点在于，如何验证抽象出来的共性是准确可靠的？又如何把这种由共性推演出的普遍性投放到每一个具体的特殊性中去？事实证明，西方价值要真正成为人类的普遍性价值——不只是停靠在意识形态层面——就必须把问题进行反转：普遍性的成立深植于特殊性的具体实践中，而不是普遍性取代了具体性。普遍性做不到人的整齐划一，也无法消除人与人之间的具体差异。事实上，人既需要普遍主义价值作为方向，又热心自己的个性化存在。抽象与具体、绝对与相对的辩证运动，是西方价值变性为人类共同实践的普遍价值的一个途径。

譬如，饮食的卫生与健康已成为人类的普遍价值，乱吃动物会引发疫情，这是正在发生的事实。从来源来讲，卫生与健康价值是西方生产供给的，而传统中国的饮食讲究色香味俱全，卫生与健康与否倒成了次要的，古人也没有这样的意识和习惯。卫生与健康作为一个现代术语，是来自近世日本人对西语的转译。西方的饮食习惯有两个方面，一是使用刀叉进食；二是分食制。而中国人的进食工具是筷子，而且是合食制。早期中国人的进食方式也是分食制，亲朋好友席地而坐，围聚在一起，但客人要取远离自己的食物就得撅起屁股，非常不雅。这也可能是“宴席”一词的意思。后来由于桌椅的发明（特别是椅子的出现），分食制就渐渐演变为合食制。这带来一个问题，多人的筷子同在一个器物里取食，而且宴席的主人为了显示友好和礼貌，也习惯用自己的筷子给客人夹菜，感情倒是拉近了，可并不卫生。那中国人如何接受和实践这个由西方发现的健康与卫生的普遍价值？是不是非要把筷子变为刀叉，由合食制改为分食制呢？

这是普遍性遇到具体性的例子。事实上，中国人明白了卫生与健康的价值，还是使用筷子，还是喜欢在一个锅碗里吃饭。正像中国人吃西餐也会用刀叉，然而，即便知道刀叉方便，也还是习惯用筷子吃肉。中国人处理的方式是先把肉切成一口大小，然后再进行烹饪加工，这便于使用筷子。现在也提倡使用公筷：用餐时，每个人的面前置备两双不同的筷子，一双用来取食，一双用来进食。这样，有关饮食方面的普遍性价值就在中国人自己的餐桌实现了。

又譬如，来自西方的法治已成为现代人类共同的普遍价值，中国也把建设法治国家作为自己的目标。而法治的基本要义是遵守规则，那

么，假若一个人走在斑马线上遇到红灯，而且身前身后又没有机动车辆，这个人应该是走还是停呢？按照西方国家的经验，遵守规则就是无论是否有车辆通过，遇到红灯行人就应该停下来。如果用这种经验来衡量，很容易得出中国人不遵守交通规则的结论。那么，遵守和践行法治的普遍性价值，是否就必须要求全体中国人非要按照上面说的去做？事实上，对中国来讲，这是很难的一件事情。其难点不应该仅仅归结为中国人的法治意识不强，倒不妨换一个思路：每一个民族都有自己的习性，而改变习性是一个几乎完不成的任务。在布尔迪厄的反思社会学里，习性是一个关键概念。它在人的行为中不断地被结构化，具有再生产的功能，所以改变习性基本是不可能的。这是法治的普遍性又一次遇到具体性。应该如何处理才是合理的呢？要求中国人一定像西方那样是一种思路，但如上所言，这个难度很大；尊重中国人的习性是另一种思路。事实上，多数中国人对规则的理解是情景化、语境化的。中国人在生活世界依靠的主要是经验，而不是绝对化的规则。把单个行人的闯红灯看作违法并不错，但这并不解决问题。不少中国人习惯在斑马线前作判断，经验决定他是否通过斑马线，很少人会主动跟机动车辆较劲，因为这会被看作傻。在生活世界里，人都会遇到类似问题。古人说过，一个有道德的人在特定状态下应该杀身成仁；古人还说过，识时务者为俊杰。那一个人到底是该死，还是该活？这不能说中国人不讲理，只是这个理交给了具体实践的个人，在特定的情境中由他自己做出判断。而且，中国人也愿意相信，君子能够做出正确的选择。这里的意思是，价值真要成为普遍性价值，它不应凌驾于具体性之上，而是俯下身来尊重和亲近具体性。舍此，或许没有更近的路。

三

以上拉拉杂杂说的，算是对书内、书外的插话，但也未必全是多余的话。

2020年4月28日

注释

[1]这本书的写作前后历时大约25年，从1995年一直到2020年。“书前的话”写于2020年；“引言”写于2018年；“上部”大约写于1995年—2003年，于1997年、2003年先后以《宪政文化与近代中国》（完整版，法律出版社）、《中国近代的宪政思潮》（缩减版，法律出版社）之名出版，后又于2015年以《中国的近代性》（广西师范大学出版社）之名出了新版；“下部”的写作时间跨度更大，大约从2002年一直到2018年，中经不断修订和增补，于2003年、2009年和2014年先后以《宪政的中国之道》（山东人民出版社）、《中国近代宪政史上的关键词》（法律出版社）和《法的中国性》（广西师范大学出版社）之名出版。本次统合为《1840年以来的中国》，除对文字做进一步的校订外，新增补近80页的“引言”，以及近30页的“中国现代性的椭圆结构”一文。

引言　如何思考中国

东方主义与反 - 东方主义

Q：我们先从电影说起吧。您似乎系统关注过张艺谋的电影，尤其是他的早期电影。一些文艺批评家认为，张艺谋的电影比较“媚俗”，媚“西方”之“俗”，所表达的“中国”其实只是一个“伪中国”。这种看法让我想起萨义德的“东方学”。在您看来，萨义德的“东方学”，对于我们认识“中国”、表达“中国”有什么意义？您是怎么看待张艺谋电影里的“中国”的？

A：电影作为一种艺术形式，需要的是想象力，它所倾心的是事物的相似性；学术作为理性形式，关注的则是事物的差异性。在我看来，一种深入的思考和探索既需要想象力，也需要判断力，电影无疑是前者的最好训练方式。而关注张艺谋的电影，原因并不复杂。对我们这个年龄的人来讲，张艺谋是“五代电影”的代表人物，他的电影也常常会引起争议，因而容易受到各方关注。更重要的是，他的电影总能引起电影之外的某些思考。他的早期作品似乎也在讲述与我们这些法学中人共同关注的对象和主题。他用镜头表述他的文本，而法学家则用电脑敲出自己的文字，而那个中国历史与现实的文本世界则是双方共享的。他的一部《秋菊打官司》会成为中国法学者“送法下乡”的主要“参考书”，“秋菊问题”会成为中国法学的命题之一，也就在情理之中，并非意料之外。

我不打算在此详细评述张艺谋的电影，主要对有关张艺谋电影研究的方法谈一点自己的看法，为了“证明”这种看法，也捎带扯上他的电影。

在有关张艺谋电影的研究中，“反 - 东方主义”是一种影响较大的方法论。它主要被用于对张艺谋早期作品的研究，如《红高粱》《菊豆》《大红灯笼高高挂》等。这也是提问者所说的“媚俗”“伪中国”的来源。

这里的问题有两个：中国的电影人如何向西方传达自己的电影？西方的同行和观众又是如何接受来自中国的电影？这是其一。其二，对西

方观众所接受的中国电影中的“中国历史与文化”，中国的知识人又如何认知？

有一个事实不会引起太多争议：中国的电影不能只拍给中国人看，应该拥有更多的观众，特别是西方观众。中国电影如何能把西方观众拖进电影院，或者首先为西方的电影人所接受是问题的焦点。这里的“接受”一词的含义极其简单：他们爱看。那什么样的中国电影会让西方电影人感兴趣，观众也爱看？“爱看”并不是一个暧昧的词。喝倒彩并不是为了把人捧起来，而是要把他摔在地上。看别人出丑，这不是观赏，而是起哄。电影无论带有多少商业气味，它本质上还是一门审美艺术。所以，首先不能用“喜欢看中国人出丑”来界定西方电影人和观众对中国电影的兴趣。

这里，确实存在一个观看的视角问题。这个“视角”既是审美的，也是文化的。审美视角容易理解，眼睛不同，口味自然不同。文化视角则要复杂得多，特别是在中西之间。中国与西方的关系始终是一个既说不完，也不易说清的问题。“先进—落后”的二元结构虽然遭到普遍质疑，但它的有效性并未完全丧失。“西方先进”与“中国落后”，既是我们认识自己的基本范式，也是毋庸讳言的事实，包括电影。事实上，西方不仅发明了电影，而且也创造了电影的诸多艺术流派。它的电影技术被全世界学习和应用，“好莱坞电影产业”仍是“电影工业”的典范机制。“美国电影走向世界”与“中国电影走向世界”，同样的一句话，其语义一样而意义却存在极大差异：前者意味着要赚全世界的钱；后者则希望世人（西方）能认识自己。

问题的核心在于：在“先进—落后”仍未完全失效的范式下，张艺谋的电影为西方的电影人（包括西方观众）所接受，其接受的机制是否就是东方主义（后殖民主义）的？

要知道，东方主义作为一种方法论，就像是个同一型号的筛子，用它筛选不同的非西方国家，符合筛孔的会全都漏下去，而上面剩下多少，并不是筛选工作所关心的，它只注重“筛”。“反 - 东方主义”与其说是一种方法论，莫如说是一种新的意识形态——很大程度上也是由西方建构，被“东方”书写。它的根本缺陷不在于热心解构，而是有意遗漏了那些原本就存在于不同国家与民族中的文化性。西方电影人和它的观众能够同时接受伊朗和中国电影，未必就是出自东方主义同一种机制，也可能是因为电影映现出的两个国家不同的文化镜像打动了异域的同类，

因为人除去差异，仍能剩下类似的情感共鸣。进而言之，中国观众（包括我）爱看伊朗电影，也并非因为同属于东方主义语境下的受害者，而与伊朗人一起抱团取暖。电影可能表达政治问题，但它毕竟不是政治。相反，是因为伊朗有阿巴斯·基亚罗斯塔米[1]、马吉德·马基迪[2]、贾法·帕纳西[3]、巴曼·法玛纳拉[4]等杰出的导演以及他们创作的那些令人难以忘怀的作品。另一个例子是日本。日本的电影大家如小津安二郎、黑泽明是世界公认的导演，其作品也受西方世界观众的欢迎，如《东京物语》《罗生门》等。如果把作为现代主义副产品的日本电影及其在西方世界的声誉，归结为与中国相同的东方主义语境，那显然是不合适的，因为日本自身已脱离“东方”，成为先进“西方”的一部分。

说到东方主义，就不能不提到爱德华·萨义德和他的两本大部头的著作《东方学》和《文化与帝国主义》。很有幸，我认真读完了这两本书，有些晦涩的章句还重读了几遍。作者是西方学界深具影响力的学者，而他的巴勒斯坦裔身份使我有一种莫名的亲近感。这可能源于一个基本事实：作为非西方身份的知识分子，面对这个主要由西方构筑而且也主要由西方人予以解释的世界时，或多或少都会有一种类似的“不平衡感”。在书中，作者声称自己是“西方世界的东方人”，在另一部著作中则说“知识分子最好的状态是流亡”。对他而言，“流亡”不仅仅是一种“在路上”的漂泊状态，而且是一种身在中心的边缘性。“巴勒斯坦”，是一个缺少了国家“资格”的国家，一个不能称作“祖国”的祖国，但对萨义德来讲，就像对阿拉法特一样，却是一种永久身份。萨义德永远是西方知识分子群体中的异乡人。

《东方学》与《文化与帝国主义》是对东方研究（东方学／东方主义）的再研究。这种研究以及研究的方式，对非西方国家知识分子的思考或多或少都会有某种意义。这种意义在于，非西方知识分子在处理非西方世界问题时，无法真正超越西方的东方学家。非西方知识分子似乎被卡在一个“自我”与“非我”上下都不可能的中间位置——舍弃不了东方学提供的那个“非我”而认识“自我”，即便在反抗那条“非我”的路径时，也不得不低头看着东方学已碾过的车辙。非西方的“文化民族主义”在本质上并不是真正“民族”的东西，因为它依赖于东方主义（东方学）这个对头，没有西方的东方学根本就不存在（非西方）文化民族主义这回事。换句话说，那些自称的文化民族主义者并不是一些漠视东方主义的

人，而是过分重视对手的人。

我不想夸大萨义德意义的普遍性，其对中国问题的价值是限制性的。这种限制性一方面来自他的研究视野，也源于他的研究者身份。他所指称的“东方”，虽然包括了远东的中国，但主要还是以埃及等阿拉伯和伊斯兰国家为主要对象。作为一个巴勒斯坦族裔的西方学者选择这样的书写策略虽无可厚非，但却不能代替中国的个案式研究。因为地缘关系，西方的东方学者最早把目光投向了近东，这自然有他们的考量。由于众所周知的原因，西方的东方学者对伊斯兰教以及伊斯兰文化的立场和态度，与对中国儒教以及中国的儒教文化的价值判断和认知有着重要的差异，这种差异是在研究中国的“东方主义”时所不能忽略的。总体而言，西方的东方学对待伊斯兰教和伊斯兰教文化，是普遍将其作为基督教（文化）的对立面而加以研究与书写的，这也是萨义德对东方学进行研究的一个重要积愤点。而19世纪末20世纪初来华的西方人（这里主要指传教士）对待中国的儒教以及中国的儒教文化则要客气得多。他们在表述中国时，“中国”作为一个“他者”或“非我”主要指向的是“迷信”以及它的“奇风异俗”。之所以这样对待儒教以及儒教文化，是因为他们自信地看到了中国的某种“可能性”，使其怀有一个不同于伊斯兰文化的目标：经过西方的“白手”，中国人能够从儒教中摆脱出来皈依上帝而得救。

也就是说，对我们而言，萨义德的价值并不是方法论上的，而是其文本中的某些真知灼见。我的意思是说，在对待中国的张艺谋电影文本时，萨义德所论证的东方主义并非是一种可靠的方法论。

再回到张艺谋电影。西方（电影专家与观众）[5]对张艺谋的中国电影的接受，与中国观众（包括我自己）对西方电影的接受应存在类似或相同机制。当然，这并不包括传播。西方不但拥有发达的电影传播技术，而且其资本投入也是中国电影难以望其项背的，看看好莱坞电影与中国电影在世界电影市场所占的份额就知道。电影作为一种艺术形式，之所以能为不同的族群和文化共同体理解与接受，最根本的并不在“东方主义”（或“反－东方主义”），而是电影艺术所具有的“熟悉的陌生性”以及它的构成方式。

在张艺谋的电影中，《红高粱》《菊豆》《大红灯笼高高挂》等所具有的中国文化元素，都成了对中国传统的一种显形的、明目张胆的书

写技巧。这些元素可能是中国所特有的，如《红高粱》的迎亲、轿子和“颠轿子”，以及由那大片高粱以及与之相邻的环境所营造的与酒有关的故事，包括衣饰、风俗、精神气质等等；再如《菊豆》中的场景——染坊的设置，以及通过对五彩缤纷的染布的仪式化处理，都对乱伦、弑父等阴暗故事的书写具有上色、形塑、固化的功能；还有《大红灯笼高高挂》里那个阴森、幽闭的空间——宅院的营造，以及对点灯、灭灯、封灯想象性的仪式化创设。

对张艺谋的这种表达方式，多数中国观众或多或少都会具有西方意义上的“陌生性”，因为他们生活的处境早已远离了张艺谋的文本世界。在现实生活中，“轿子”早成了民俗博物馆里的展品，博物馆化成了它不可避免的宿命；“妻妾成群”，那是一个老掉牙的中国故事；“高粱”作为一种产量较低的农作物，虽零星地存在于当下中国个别农村，但对大片高粱所呈现的意象，中国的城市观众也未必熟悉。

然而，这种“陌生性”对中外观众而言，只具有相对意义，因为绝对的陌生会使主体与客体之间无法建立联系。“无法理解”，说到底，是源于主客体之间的巨大鸿沟。即便是猎奇，也是建立在相对陌生所产生的差异性基础上的。我们可以“破译”其他民族的文字和语言，却很难真正听懂猫叫的意思。“熟悉的陌生性”是说，人类之间的陌生普遍存在着相互理解的可能性。

对当代的中国观众而言，张艺谋电影文本的可理解主要来自于自己的历史记忆，一种对教科书和其他读物阅后的反应，即通过阅读所建构起来的“想象模型”，这个模型既可能符合也可能偏离自己的心像，这就成了对张艺谋电影文本颂扬和批评（包括谩骂）的主观依凭；另一个主要途径是现代传媒，如电视、平面媒体、互联网等对受众的控制，使其对象主体只能在其建构起来的（虚拟）空间中吐丝结网。现实的处境与历史的过往通过主体自身的感受，很容易建立起一种相似性的想象。“九儿”“菊豆”和“颂莲”，既可能是历史上的虚构人物，也可能是现实映现的某个镜像。

对西方的电影人和观众而言，他们愿意接受张艺谋文本所认知中的中国，除了上面所述之外，还有其自身具有的类似性记忆或经验。譬如，影片中的“酒”“高粱”“马”“染布”“灯（笼）”等物象，都是西方人所熟悉的，而且其主要功用也基本相同，如染布可以有不同颜色，穿在人的身上既具有审美价值，也有遮体御寒的实用功能；马作为一种动物，

在东西方（互不了解的情形下）都被充分运用于战争，也都作为运输和交通的重要工具（想想都觉得奇妙）等。由这些物象所组合、拼接出来的故事，在西方的某个历史时期或阶段，他们也并不陌生。比如，高粱地的“野合”以及由此表现出的人的自然之性、人的欲望本能和意志，逼仄空间对人性的压抑以及女性在男权主义之下受到的摧残，特别是关于乱伦、弑父这种挑战人类道德极限的阴暗行为，西方人对此更不会觉得诧异。

如果说，西方人对人类的这些普遍经历已经遗忘，那么，张艺谋的电影文本恰恰能唤起他们的记忆。

萨义德说，“读者在现实中的经历为其所阅读的东西所决定，但这反过来又影响作家去描写那些为读者的经历所事先确定的东西”。文本可以唤起相似性的经历。这一点也适用于张艺谋的中外观看者。在观看者的身边也许并不存在电影中的人和事，但其身在的现实和历史以及对两者之间关系之构成的认知又会促使对其文本的认同，感觉那是真的。

对这一“阅读与书写机制”，萨义德进一步做了阐释。他认为，有两种情况会促发文本性态度的产生。一是当人与某个未知的、危险的、以前非常遥远的东西狭路相逢的时候。在这种情况下，人们不仅求助于以前的经验中与此新异之物相类似的东西，而且求助于从书本上读过的东西。二是成功的诱惑。譬如说，一个人读过一本描写凶猛的狮子的书后果真遇到了一头凶猛的狮子，这可能会激发这个人阅读这位作者写的更多的书，并且会对其信以为真。如果这本描写狮子的书还教人对付凶猛狮子的办法，而且这办法又行之有效，这位作者不仅会获得更大的信任，而且还会受激发尝试写其他类型的书籍。这样一来，一本以如何对付凶猛的狮子为主题的书可能会导致一系列以狮子之凶猛、凶猛之源等为主题的书的产生。同样，当文本的主题越来越集中在狮子的凶猛这方面时，可能又会产生下列情况：被推荐用来对付狮子的凶猛办法实际上将会“助长”其凶猛，使其显露出凶猛，因为凶猛正是其自身所是的东西，实际上也正是我们所知或唯一能知的东西。[6]

这也可解释张艺谋从《红高粱》到《大红灯笼高高挂》的系列创作，以及中外观影者对它的照单全收，包括否定性的收受。而否定也具有指引作用：

（张艺谋电影）让自己的先人们剃成难看的秃头，穿着碍眼的前边不开口的大裆裤子捉虱子，还把人家用一头骡子换来的女人往高粱地里拖。打日本人不但没胜，还输了个精光，死得剩下两个人。这导演还有点中国人的味儿没有？难怪上柏林得奖，西德可出过希特勒。外国人凭啥给你奖，不就是你往中国人脸上抹灰，头上扣屎盆子吗？

“正派人”现在甚至已经耻于谈高粱地三个字，因为这已成为淫秽、下流和让人心生邪念的代名词。[7]

“扣屎盆”也是“接受”方式的一种。它试图通过谩骂而与虚构的“东方主义”作战，但这无形中又暴露了自己的怯场，因为话语的勇猛遮盖不了自己并不是“东方主义”对手的事实。

对中外观众而言，张艺谋电影文本能被接受就在于“熟悉”与“陌生”磋商之后所形成的中间状态，想象便在此诞生。这种恰如其分的“中间状态”便是张艺谋电影的“分寸”，也是张艺谋电影吸引人的奥秘所在。“分寸感”并不是张艺谋选取的文化文本自身，而是表达文本的电影技艺。它是通过电影的艺术、技巧处理而实现的。

我同意这样一种观点：张艺谋电影文本本身的文化性并不是西方评委欣赏青睐的主要原因，而是基于他的文化思考和美学——文化上的探索主要表现为电影中文化的仪式化与展示性，而不是对人文历史的哲学意义的图解。因而他的电影避免了接受意义上的沉重，而受到更广泛的大众的青睐。

Q：西方人对“中国”这个概念的界定，某种程度上又通过其经济政治的优势而回售给中国人。这或许就是所谓的西方“文化帝国主义”的具体表现。如果这种看法大致正确的话，作为中国的人文社会科学学者，我们应当如何应对这种局面？

A：正如上引爱德华·萨义德在《东方学》与《文化与帝国主义》中所论证的，东方主义是西方书写“东方”的一种基本策略、技巧和学问。中国作为东方的大国，它也曾被19世纪以后的西方传教士以及其他的西方人士以类似的方式书写过。这种书写又反过来对中国人表达、确认自己产生过重要影响。处在近代语境下的中国人，好像若不按东方主义的表述方式来表述，就无法认清自己，也无法确证自己的真实身份。东方主义在中国的这种“中国化”，被称作“自我东方主义”。

在“自我东方主义”的表述结构中，梁启超的著述堪称典范。譬如《新民说》。《新民说》是梁启超的重要文字，在其整个思想中具有显著位置。它承袭了东方主义的表述策略，却又有着与东方主义不同的欲求，其目的是想借用东方主义的药料治愈东方主义，最终完成对东方主义的“超克”。

在《新民说》文本里，始终存在着对立的两极：一极居于文本的右边，它是“好”榜样的西方和日本；另一极则位在文本的左边，它是“坏”典型的中国。通过颂扬与批判，梁启超的“东方主义”生成的却是一种“去”“东方主义”的诉求。应注意的是，当梁启超在表扬西方的时候，他更多的不是为了证明中国有多坏，而是为其找出一个可以效法的目标；当他对中国的历史与文化表达愤怒的时候，只是为了说明中国的现状，而不是真正意义上的西方主义。他把中国的过错更多地归结为中国历史上对自己“正确”的东西的背离，而不是根上的坏死。他把孔子、孟子、荀子、王阳明、曾国藩看作这种“正确”的源泉。在他看来，中国落伍的一个原因是没有听从圣人的教诲，仿效圣人君子的正确做法。中国是被那些自称孔子学生的末儒佞徒给弄坏的。

梁启超引述中国古典并不是为了让读者支持他的西方式的新民计划，而是提醒读者在成为新民的过程中不能忘记对中国圣人君子的效仿。中国“纯全”的古典是处在西方的普遍主义与中国的特殊主义之间的一种中间物，并不属于东方主义语境下他者的那部分。梁启超“新民”文本中的孔子、曾国藩，在策略上应是作为克服中国服膺西方中心主义给中国带来的不适感、自卑感必备的一剂解药，它是中国思想之为“中国”的源泉。

这也是“自我东方主义”在中国的一种悖谬式的存在。

对今日的中国人文社科学术而言，我同意这样一种看法：“目前的中国正面临着这样一个不借助于西方语词便无法表达，但借助西方语词又不能准确表达的困境，这可以说是我们当前的最根本的困境。”具体说，“自我东方主义”的表述策略依据的是“（西方）先进—（中国）落后”的二元结构，它构成了一百多年来我们表达自己的一个基本范式。问题是，对待它的方式是像梁启超那样，先是正视、利用，然后再去克服它？还是颠覆“自我东方主义”的表述结构而回归中国的主体性表述？后者无疑是一种适当的选择，但问题仍然存在：在当下中国，东方主义所依据的“先进—落后”范式真的失效了吗？它是总体失效还是部分失效？

它是在什么层面上的失效或有效？

如何应对这些问题，是中国学术回归中国的基本前提，也是中国学者的一项艰巨任务。

语境

Q：我清晰地记得这么一个图景，在一次博士论文答辩过程中，您是答辩委员会成员，答辩人中有一个韩国留学生，她的论文题目是“中国妇女工作权”；在答辩过程中，您说了这么一个问题：“在中国乡下，一般不说‘工作’，而是用‘劳动’这个概念；‘工作’和‘劳动’有着不同的语境，适用于不同的场合；二者语境的差别，决定了它们意义的差别……”您好像经常使用“语境”这个概念？

A：现在看来，经常使用“语境”这个概念并非是个好事。事实是这样的：当我们在讨论一个问题而又深感无法进一步深入下去的时候，往往会想到这个词，以便用它来说明——其真实的用意是遮盖或阻挡——该问题的复杂性。国内研究语境理论的韩彩英曾带着牢骚的意味说道：“在哲学及语言学之外的人文社会科学领域，‘语境’只是一种避免深入细致论证的托词而已。”[8]这话一方面准确地揭示了人文社会科学领域因语境的泛用所产生的弊端，另一方面，也因为这话的深刻而具有片面的极端性。为啥只有在哲学和语言学上语境才能被研究？人文社会科学难道不存在语境问题吗？对人文社会科学而言，语境固然不能成为偷懒的托词，但语境问题并不会因为研究者的“偷懒”而自行消解。关键的问题是把“语境”用来干什么。在人文社会科学中，语境是作为浅尝辄止的“托词”，还是为了把问题深入下去而将语境作为方法来对待，这两者的界限并不是十分清晰。

在你的上述问题中，语境的差异是非常明显和重要的。鉴于我对韩国的情况并不了解，只能推测地认为，这位韩国留学生选择这个论文题目可能是基于对韩国妇女的“工作权”问题的思考，而对中国妇女的职业化发生兴趣，并把这个兴趣带入到对韩国妇女的职业化关注当中。在这一语境下，她所关注的是妇女的“工作”而不是“劳动”。进而言之，作为一个韩国留学生，她可以从语言学上把汉语中的“工作”和“劳动”这两个

词分别清楚，但她未必能真正把握其语境，即作为“言外语境”存在的中国曾特有的城乡二元化分野所带来的差别。这个语境差，既有中韩意义上的，也有中国内部的。就内部而言，在中国的官方语言中，“劳动”被嵌入与“就业”相关的语境下，意指国家对公民个体通过自己体力或智力上的付出所进行的确认和采取的态度。劳动的意义是作为劳动主体的权利还是义务则由国家确定，如《劳动法》。这里的“工作”可以看作有偿性的劳动。

而在中国的乡土语言中，“劳动”是被置于与土地相关的语境中的，在其核心的意义上是指“下地”，包括耕种、除草、施肥、浇灌、收割、储藏等；也指未成年人的“下地”，如，拾荒、打猪草等；对中国的农村妇女来讲，“劳动”除了“下地”，还包括专属她们的洗衣、做饭、养孩子等家务。而且，“劳动”是正式用语，带有书面的、官话的味道，他们之间经常使用的不是“劳动”而是“干活”一词。[9]与此相对应，“工作”一词在中国农村并不常用，偶尔用到的时候也是特指，用来指称“城里人”的劳动，如，“他在县城工作”，有时也带有艳羡的意思：“老李家的孩子在县城工作。”置于中国乡野语境中的“劳动”一词，是与日出、日落这类自然现象相联系，也与日晒、风吹、雨淋，弯腰、流汗、酸痛等有关系，常带有“艰辛”“宿命”的意味。这种官方与乡野不同语境中的“劳动”所产生的意义，并不是一个外国年轻的法科留学生能够把握得了的。

Q：在我粗糙的意识里，语境似乎是某种意义系统，这种意义系统会决定它内部要素的含义。我的这种理解靠谱吗？您是如何理解语境这个概念的？

A：在这里，要给语境这个概念下定义并不是个明智之举。语境肯定与语言相关，没有语言也就没有语境。语言则又会产生文本和语篇，倒过来说也行，文本或语篇都是由语言、言语或话语组成，有文本或语篇的存在便会有语境，不存在没有语境的文本或语篇。无论自觉与否，我们都是通过语境去理解文本或语篇的意义，没有语境，理解就无所依凭，也无法把握其意义。说到底，语境要解决的问题是如何理解语言，以及理解由语言或话语组成的文本或语篇。从这个层面上说，语境理论的确是专属哲学和语言学领域。

然而，与其他学科的概念一样，有多少个哲学家、语言学家就有多

少个有关语境的定义。在此用列举的方式加以呈现，这不是我的志趣所在，客观上除了增加篇幅，其实际意义也不大。我打算在此以一个外行的身份把自己的理解用通俗的文字进行复述，然后把重心放在自己的关切上去，包括语境理论对自己的启悟，以及引发的其他思考和思想上的收益与困惑一并呈现。这种处理方式的弊端是，因为是“复述”就难免失之准确，甚至也可能夹带着谬误。这有点像科普，科学被通俗化之后自然就不那么“科学”了。

语境之所以会受到如此的关注和探究，肯定是与语言在哲学上被拉高有密切关系。大体说来，西方哲学的发展经历了清晰可见的三个阶段，即本体论哲学、认识论哲学和语言哲学，也可以换一个比较准确的说法：哲学关注的对象由主客关系、意识与存在的关系转向语言与世界的关系。现阶段的语言哲学又可分为欧陆的哲学诠释学和英美的语用分析哲学。虽然两者关注点不同，方法也有别，但语言、言语、话语成为哲学的对象则是共同的。由此出发，这也会为有关人文社会科学的思考打开另一扇窗户。

与其他的存在物相比，人类无论怎样优越，世界都是先于人类而存在的，人只能生活在已有的世界中。而人如何认识和表达其赖以存在的世界则是其生存的前提和根本，“‘在’只能在语言中现形”（海德格尔）。语言根源于人对世界表达的渴望。或者说，人必须借助于语言才能产生认知，认知就是“说出来”，没有词语和句子，世界就只是一堆杂乱无章的碎片，人首先需要通过语言整理这些碎片，使它变得可以理解。“我的语言的界限就是我的世界的界限。”（维特根斯坦）

维柯认为，人类之初，初民们对这个陌生世界的理解是通过“移情作用”而进行的，即将世界隐喻为自己身体的部分或身体的感受。甚至磁石吸铁这一现象，他们也将其视为磁石对铁的情欲和恩爱。在这个内化的过程中，诗性语言起到了重要作用。他甚至认为，最初的人类说的话就是一种诗歌。在最早使用语言时，“人们原来是哑口无言的……他们开始发的元音一定是用歌唱的方式发出的”。[10]

从这个意义上说，诗性语言是最符合人的本质的语言，人文性是人的天性。当人们用语言理解这个世界时，世界便成了文本。当人们相互借用彼此所说的话而形成自己的认知时，世界也就转换成语言的世界，对世界的认知就成了对语言组成的文本的理解，语境也随之产生。

对法学这一社会科学来讲，每一个制度、每一条规范也都是由语言

表达的，对这一制度或规范的掌握与运用，都是以对这一制度“文本”或规范“文本”的语境达成的理解为前提。即是说，语境通过语言关涉文本的理解。理解即是对意义的把握，意义则是由语境提供的。

浅显地说，我们要理解文本，首先要了解文本是如何形成的，而其语境便是隐含在文本的形成过程和机制之中。按照文本理论，任何一个文本都不可能是全新的，完全的陌生化会使人无法理解。很难想象，如果一个文本的每一个字词、语句、表达、意思都是文本作者的独创，我们还能读懂它。文本都是相互关联的，具有互文性，“任何文本都是引语的拼凑，任何文本都是对另一个文本的吸收和改编。因此文本间性的概念应该取代主体间性的概念。”（茱莉亚·克里斯蒂娃）

这个道理对我们学习人文社会科学的人来讲并不难理解，我们写一篇论文要查找许多文献资料，而且也不可避免地引用这些文献和资料；研究都是在前人研究的基础上进行的，研究的实质不是研究者“自己说”，而是“接着说”。所谓“填补空白”，既是用自己的书写填补前人的空白，另有一层真实意思是拿着别人已有的文本填补自己书写的空白。一个文本不会自己跑到另一个文本里去。任何一个文本都承载着文本作者的情感以及他的境遇，作者并不在文本之外，而是以语言的形式存在于文本之中。一个文本对另一个文本的“吸收”“改编”，说到底是文本作者主动选择的结果，即“吸收”什么，“改编”什么，都带有强烈的主观性，文本间性其实质还是文本主体间性的反映。文本之间的关联最终映现的是主体间的“对话关系”。[11]

那么，作为读者，我们又如何能够对一个文本产生理解？“理解”不只是一个知性概念，而且也带有强烈的反思性。在日常生活中，我们会经常听到这样的问话：“你看懂了吗？”作为被问者，这的确挺难回答的。若就字面而言，“看懂了”就是认识那些字词，明白它的基本意思。但仅仅如此，并不能构成诠释学意义上的“理解”。譬如，观看一幅画，对大多数人来讲，一般都能明白画物是什么，诸如向日葵、苹果或香蕉之类，但作为一个外行的观画者，他未必能理解作品的意义。

也可以接着发问：理解是如何产生的？理解的机制是什么？回答这些问题，是伽达默尔诠释学的主题。伽达默尔也许揭示了“理解”的原理，诸如“前见”“效果历史”“视域融合”这种理解机制。然而，即便我们掌握了诠释学，也未必就能真正理解一个文本。诠释学能够揭示理解的奥秘，但它并不能保证我们对一个具体文本的理解。理解最终依赖的是

理解力，而不是理解的原理。我们无法穷尽构成我们理解一个文本所关涉的所有因素，我们的理解主要依靠的还是文本本身。

譬如我们阅读《论语》，主要还是要读懂文中孔子和他的弟子被记录的那些话。先不说这些被记录的话是不是孔子的原话，我们更不可能知道孔子说这些话的具体情境：他说这些话的时候是带着一种什么心情？影响他心情的具体事例有哪些？那些事情是如何影响他的心情的？说这些话的时候有哪些弟子在跟前，他对跟前的每一个弟子有什么看法？而作为读者读它时，我们先前对孔子有什么样的评价？对儒家有何认知？我们自己的出身、经历、政治立场、历史知识又是如何？这些都是构成理解的因素或语境。理解是个动态的过程，影响理解的因素也会不断涌进。

对于一个文本，我们的理解大致只能止于这个文本。我们即便读懂了伽达默尔，也无法把握文本作者写下的那些句子的真实所指。在我们的阅读经验中时常会遇到这种情形：文本的意思并不是作者的真实意向的现身，“真实”往往隐身于文本的背后，它与呈现出的意思有关系，甚至表面上相似，并因为这种相似性的模棱两可，反而起到了遮蔽其真实所指的作用。有时，作者会把字面的表达设定为一个陷阱，故意引导读者向其真实所指的相反方向去理解。故意的“模棱两可”是一种表达技巧，是作者有意引导读者去产生自己的理解。即是说，一个文本除了它的字里行间之外，有一个地方叫“不言之言”，即它没有说的，其实那才是它最想说的部分。

随便举个例子，“心在激情澎湃处停泊便会产生静谧之美”，这句话看起来好理解，但因为我们并不了解言者说这句话时的具体情境，因而我们也就无法理解这话的真实所指，它所言的是一种普遍的心理状态，还是指一个具体事件，这又是一个什么样的具体事件？

作者为了引导读者能向它希望的方向理解，还时常借助于“辅助语境”，如插图。即便依凭这类辅助语境，读者也很难把握文本的真义。也就是说，文本能不能被理解仍是个问题。

诠释学的“理解”概念包含了“偏见”的合理性，即它允许“合理偏见”在理解概念中存在。而在实际的阅读实践中，我们很难把握“偏见”的合理尺度。“合理”在这里并不是一个原则，而是一个目标。一个贴近文本的理解，和一个间离文本的理解，哪一个更为“合理”？如何处理“误

读”这个问题？难道在诠释学中“误读”消失了吗？对同一个文本，如何区分两个不同读者“理解”的高下？难道“理解”远离了作者的文本意图，就没有一个正误、高下的标准？如果理解只是一个相对性的解释行为，那“理解”的意义又是什么？

这让我想起了一个小故事：美国的一个导演拍摄了一部电影，在这部电影里，一辆小轿车经常出现在镜头里，这显然是一个重要的场景道具。而该车的车牌号也不时地被特写。电影上映了，影评家对这个车牌号发生兴趣，于是就对它在电影文本中的象征意义、隐喻什么、暗喻什么等纷纷进行解读和评论。而导演本人看了这些影评后非常讶异，就道出了实情：“那只是因为时间仓促，没办法，我只好把自己的车子拿出来拍摄。”

当然，从诠释学的意义上讲，这并不影响影评家把这辆车的车牌号与电影文本建立起联系，并从这一联系中发现其符号意义。这也可以归结为影评家的“偏见”，至于是否“合理”，这需要诠释学来回答。但这又很容易让我们想到中文的“望文生义”“牵强附会”这些词语的意思。事实仍然是：那只是导演本人自己的一部车子而已。固然说，寻找对作者的“文本意图”的理解是一种乌托邦主义，然而，在我们日常阅读经验里，对“文本意图”的追寻仍是我们阅读时的徒劳努力，也是我们评价一种理解是否确当的一个难以丢弃的标准。

无论如何理解和把握“理解”概念，理解都只能在语境里被理解。“文本意图”之所以不能成为理解的对象，那是因为文本作者的“主体语境”之于读者而言往往是不可全知的；伽达默尔强调理解中的“前见”“效果历史”，也是从文本的“言外语境”着眼的。语境是产生理解的秘钥，是对意义始终产生影响的因素。一个词语只能放在句子中才能被理解；一句话的意义也必须被置于整个文本中，根据上下文的句段关系去把握，因为“我们在选择词语时，是以构思中我们表述的整体为出发点的，而我们构思所创造的整体，却总是有感情色彩的；正是这个整体把自己的（实为我们的）情态辐射到我们所选的每一个词语身上，可以说是用整体的情态去感染词语”。[12]

同一个词语在不同的语境中可以表达不同的概念，同一个语句在不同的语境中可以表达不同的判断。一个句子要有意义就必须被置于语境之中，与整个文本建立联系。如，“她的窗框上挂着一串红辣椒”，这句

话如果是单纯的陈述，它在文本中就毫无意义。假如这是一句电影台词，它要有意义就必须存在于电影的语境中，即它与镜头的关系，与场景的联系，与我们观众的联系等等；当然，它与电影中的人物关系更为重要。

语境到底是什么？说实话，“要理解这个概念并不是太难”（当我写下这句话的时候，便形成了语境，因为就在写它的同时脑海里映现的是阅读这方面书籍和资料的情形，包括在书籍上画的杠杠、做的记号，还有正在手边被使用着的读书笔记），难的是如何定义它，即有一种要说明白反而不明白的尴尬：“语境性知识是我们自命无所不知、实则一无所知的领域。”[13]在此，我只能借助于他人，给出这样一个表述：“语境是围绕在文本周围的建构的关联性实在，并以文本为中心，动态地连续地生成。语境以网络体系的方式与文本相关却不是此文本的组成部分，它普遍地存在着并具有必然性地赋予文本某种具体特定的意义。”[14]

对这个借用的表述还是要稍作解释。这里可以把语境比喻为文本的“光”，这种光一直存在于文本周围，时隐时现，而我们对文本的读解就是要去捕捉它，并根据“光”的照射去把握文本的意义。语境并不是先在于文本而存在，而是由主体建构的，是主体得以交流认知对象的一种“前解”。这里的主体既包括作者，也包括读者以及与文本相关的出版者、发行人、书评人等等。语境“动态地连续地生成”这句话的意思是说，语境并不是预先就存在那里的，而是由主体不断地建构出来的。

在伽达默尔的诠释学看来，文本的主体都带有历史性，人都是历史的人，即都是带着他的“过去”而现身的。作为文本的作者，他的过去、他的人生经历以及他已有的人生体验都构成了他创造的“前见”，他的酸甜苦辣都会浸着文本的味道，他的苦楚也会在文本的背后流泪；作为读者，我们都带着我们已有的经验展开阅读，并调动起我们所有的储备，包括知性上的、情感上的，这便构成了读者的“前解”。读者因为随身携带的经验恰好与作者的“前见”相遇、交锋，彼此便形成“视域融合”。主体的历史并不是死寂的，它随时间、空间、场景的转换而不断地被调度，“视域”也随着产生新的“融合”，语境也就“动态地连续地生成”。

我们时常说，“这本书已读了几遍，每读一遍就有不同的收获”，这种对文本意义的不断发现和获取就是语境动态地连续地生成的结果。也可以这样说，理解是一种实践行为，是将言语行为或文本道说的东西同化为自己的一部分，在不断的同化中，理解在发生，视域在增长，表面

沉寂清净，内在却是波澜壮阔。与文本相遇就是与自己相遇，“视域融合”其实也就是与自己的晤谈与私语，理解就是说服了自己，然后击节叫好或是仰天长叹。

语境是一种实在，而不是实体。即是说，它存在着，但又是看不见摸不着的。这有点类似于防盗的红外线，我们仅凭肉眼是看不见的，若借用适当的仪器就会发现它在防盗物周围呈网格状分布着。当然，语境借助于“仪器”也不能被看见，只能被主体自觉地感知到。弗雷格曾用“地轴”“赤道”概念的类比解释语境的性质：

我把我称的客观的东西与可触摸的东西、空间的东西或现实的东西区别开。地轴是客观的，同样太阳系的质心也是客观的，但是我不想把它们像地球自身那样称为现实的。我们常常把赤道叫作一条想象的线；但如果把它叫作一条臆想的线就错了；它不是思维的生成物，不是一种心理过程的产物，而仅仅是通过思维被认识到，被把握的。[15]

语境就是我们遭遇文本时能够通过思维被认识到、被把握的东西。

以上拉拉杂杂说了这么多，不知是否回答了你的问题。有一点还需说到：回答这个问题的过程也是我本人不断思考不断修正的过程，包括使用的语句、字词、句段顺序也是边写边修改，这样的文本实践本身就是语境动态性的表现。

也可以这样说，文本或语篇是一张网，理解者寻找的则是蜘蛛。

Q：如果把语境置放于文化历史之中，我们是否可以把近现代以来中西文明的对撞看作两种语境的对撞？在语境的对撞与冲突中，不同语境里的人彼此之间就会产生一些误解。整个中国近现代学术思想，可能都被语境对撞所纠缠着，比如，中国人对立宪、自由等概念的理解就始终与西方人有所不同。您如何看待这一现象？

A：按照萨丕尔（Edward Sapir，1894—1939）的观点，“语言有一个底座”，也就是种族和文化。语言是无法“脱离社会流传下来的、决定我们生活面貌的风俗和信仰的总体”而存在[16]，即便我们对自然界的认知也无法避免语言的文化语境，而在人类自身的文化历史中，语言与文化的民族性自始至终都以一种辩证的方式存在着。文化研究本质上

就是语境研究，任何一种文化都无法在总体上被“全景式”地观测，只能从某个“文本”入手探寻它内嵌的各种社会意义：它如何被挪用，实践中如何被使用，即作为归属的意义，而不是刻录的意义。

从这个意义上说，近代中国与西方遭遇就是两种语言、两种文化语境的碰撞。中国只有被置于西方自身的文化语境里才能被西方理解，必须把中国从其表征的民族精神的汉语方块字中剥离出来拉入自己的字母文字中，中国才能被把握；从而，中国在其自身的语言、文化中的意义也就在西方的语言和文化中被重置和再生，西方的“中国”必然染有西方的色彩。

同理，近代中国学习西方的过程，也是把西方的字母文字所组织的语言文化从原有的语境中拖出来，重置于中国的文化社会语境中才能被接受。“学习”就是语境的转换与生成。一个成功经验总是离不开主体的历史性，包括精神、心理、情感和经历，而学习就是把经验中那些无法复制的东西剔除，把剩下有关“教诲”的部分植入另一个过程之中，在新的语境下变成自己的东西。

在中国宪制史上，有关“立宪”“自由”这类概念或词语大都如此，也多是从西语迻译而来。英文中的constitutionalism在中文里被译为“立宪”“宪制”。这样一来，constitutionalism与汉字“立宪”“宪制”就人为地建立起某种对等关系。constitutionalism与constitution密切相关，后者在中文里被译成“宪法”。constitution无论在英国历史文化中具有何种意义，它一旦进入中国语言文化语境，就无法割断与汉字“宪”（憲）的联系：“悬法示人曰宪（憲），从害省，从心从目，观于法象，使人晓然知不善之害，接于目怵于心，凛乎不可犯也。”（《康熙字典》）

在汉语语言中，有关“宪”的话还有很多：“先王之书，所以出国家、布施百姓者，宪也……是故古之圣王，发宪出令，设以为赏罚以劝贤沮暴。”（《墨子·非命上》）“君乃出令，布宪于国。五乡之师，五属大夫，皆受宪于太史……首宪既布，然后可以行宪。”（《管子·立政》）“作宪垂法，为无穷之规。”（《汉书·萧望之传》）孔颖达在《尚书正义》中对“宪”也有类似的解释：“宪，法也，言圣王法天以立教于下。”引证这些文献为了说明一点，constitution进入汉语文化语境之后，无论作为译体语的汉语文字如何努力保持住它在英语中的原意，都无法剔除汉字“宪”附加在它上面的意义。从这个层面上讲，constitution与“宪法”并不是等同关系，而是再生关系。

与此先联系，constitutionalism与中文“立宪”的不同也就是语境的差异。前者在英国的历史文化语境中是以constitution为基点经过历史的政治变迁所形成的一种政制。它既深嵌于英国的政治文化之中，又是不同历史时期各种政治社会因素碰撞、妥协、混融而演进的结果。它既源于英国传统又异于传统，是一种带限权性质的现代性政治类型。而一旦把constitutionalism转换成“立宪”二字，它就脱离了原有的语境，被重置于中国语言文化之内，与中国政治、社会的某种欲求发生粘连，具有“改革”“改制”“革命”“新生”的“中国意义”，蕴含着中国成为一个现代国家的希望、目标和理想。[17]

近世以来汉语世界流行的“自由”也是从西语的翻译而来。在英语中有两个不同的语词分别被汉语的“自由”一词分享着，一个是freedom，一个是liberty。为什么英文的两个不同概念在汉文里用同一个语词表达？从根本上说，就是两种语言文化的语境差异所致。在中国语言文化里并不存在**freedom**与**liberty**相区分的那种东西；反过来讲也一样，在英语中也不存在“霸王”与“英雄”的差异，“妾”与“妻”的不同。从根本上说，汉语的“自由”就是对freedom和liberty两者意义的共同消减。

在英语文化语境里，freedom意指的是人在根基处存在的一种东西。在多数情况下，它是指在心灵层面通过自我省思和追求所达到的一种状态，可以用中文的“自由”“解脱”“免除”等语词进行界定，多用于与宗教有关的方面。中国影迷大多知道有一部电影叫《勇敢的心》，在这部影片里，有一个情节是男主角华莱士在受刑过程中宁死不屈，最后用尽所有气力喊出了freedom这个口号，使片中的这个人物在宗教的意义上得以升华，也因此打动了无数的中外观众。而liberty意指的则是在客观行为，跟中文里的“正当”“可为”的意义相关，中文习惯于用“自由”“许可”“解放”等语词加以表达，是指行为处在一种不被束缚的状态，其负面的意思是“放肆”。日本人在翻译这两个英语概念时，注意到了它与日语文化之间的语境差异，将其分别译为“自由”和“民权”。[18]

事实上，近世以来“自由”一词之所以能在汉语世界成为一个流播广远的关键语词，与严复是分不开的，它得之于严复对约翰·密尔（John Mill，或译约翰·穆勒，1806—1873）*On Liberty*（现通译为《论自由》）的阅读和翻译。作为一个英语文本，*On Liberty*是作者与英国社会历史交互作用的结果，其意义自然存在于英国的语言文化语境之中。

英国是自由主义的故乡，*On Liberty*能成为自由主义的代表性作品，

既与这一思想的传统有关（这也可以解释为什么书中能见到功利主义的影子），也与作者写作的那个时代密不可分。文本的成功首先取决于作者清楚地知道时代需要什么：一个受到束缚的个人，既不合乎资本主义的人性要求，也与一个急剧扩张、有着庞大海外殖民体系的帝国不符。而且，作者本人也有长期在海外殖民地的东印度公司履职的经验。依据于此，作者在写作中便可清楚地预设他的读者对象和文本意向。作者在*On Liberty*和*Representative Government*（现通译为《代议制政府》）中曾公开表明，书中的观点并不适用于印度，因为印度人即使不在种族上也在文明程度上低英国人一等。

而作为翻译者的严复，对这个英语文本的“情景语境”既可能了解，也可能不了解，但这都不是最重要的；重要的是，作为中国人的严复需要这个文本，他认为他的祖国也需要这个文本。而这里的重要差别，是写作和翻译之间存在情景语境的不同。

对于曾在英国留学的严复，我们能够想象他穿着长衫留着长辫子走在伦敦街头引来围观的心理感受，也能够想象他坐在英国的法庭目睹英国人如何审理案件的情景；他在那个曾是中国的敌人的国家学习，想必也会痛楚地领悟到英国为什么会轻而易举地打败中国这个问题。他可以不顾作者对印度的不友善的警告，也不愿意把中国与印度放在一起来思考。他明白一点，他和他的人民应该听到作者的这种声音，读懂这样的文本。可他又知道，中国文化里并没有作者所说的liberty这种东西。因此，作为译者，他又必须在汉语文化中找到与此类似的替代物。他陷入了一个身为异国的思考者和翻译人的艰难境地。他被*Liberty*卡住了。

关键的时候还是中国的诗人给了他灵感：“破额山前碧水流，骚人遥驻木兰舟。春风无限潇湘意，欲采蘋花不自由。”（柳宗元：《酬曹侍御过象想县见寄》）“自由”一词便由此得来。同时，他也没有把这个文本的名称直译为“论自由”之类，而是用了一个既合中国文化语境，又能传达原作意图的《群己权界论》。而他又颇具意味地将“自由”改写为生僻的“自繇”二字。他为此解释说，由、繇二字虽古字相通，但自由之义易流于虚空，而繇字非虚乃实，写为“自繇”，正可略示区别。
对“由”与“繇”的踟蹰，恰恰说明了根植于英语文化的*liberty*在被汉语语境化过程中所遭遇的问题。

译者与作者横跨的不只是语言文化的鸿沟，更是两个国家所处地位的不同。对作者来讲，*On Liberty*（《论自由》）是对世界上一个最强大

繁荣的国家的成功现实所做的辩护和论证；对译者而言，《群己权界论》则是为自己贫弱落后的国家寻找出路。作者踌躇满志，译者悲愤满怀，也就自然而然了。文本的作者情景语境会随作者的离去而消失，可作者写下的那些文字和句子，则作为一种“真理性”符号从生产它的情景现场中抽身出来“被反复阅读”，而且也能通过“翻译”这种再语境化的工作转嫁到译体语的“语链之上”，这既是中国翻译家严复的工作，也是他的贡献。

严复的翻译不仅对文本作者的“情景语境”予以翻译者的再语境化，而且对文本的“真理性”内容也实现了语境的重置。译者感兴趣的，未必就是作者的文本意图。作为一个中国的翻译家，严复的工作性质是将隐匿在文本中的“原理”进行“改编”，以满足自己以及自己国家的需求。严复知道他和他的国家需要什么，正如密尔明白他的国家需要什么。文本语境变了，意义也就被改写了。

作者文本有一个观点是反复强调“少数人的自由不得受到侵害”，它虽然受到译者的高度赞许，但赞许的因由却被译者替换了。在译者的语境里，少数人的自由之所以不得受到侵害，不是因为少数人在本体意义上的个体价值——这一点恰恰是作者文本的主要意图，而是因为译者让它与自己所关注的“民”发生关联，将其看作他提倡的“新民德”的一个选项。

作者文本里有一章的标题是“论个性为人类幸福的因素之一”；在译者的文本里，则变成了“释行己自繇明特操为民德之本”。文本的作者写到，“只有通过对这些生动的和有能力的个人冲动的培养，社会才算既尽其义务又保其利益”；文本的译者则将其处理为，“有国家者，必知扶植如是之秀民，而后为尽其天职，而种之名贵，其国之强盛，视之，盖圣智豪杰，必出于此曹”。作者文本说，“在不影响他人利益的事情上，只因为他人不高兴而受到束缚，这便不能发展任何有价值的东西”；译者的译本则说，“独至行己自繇之屈，非以有损他人之权利也，而以或触其人之忌讳，则于民德无所进也”。在脚注中，严复概述这几句所在段落的全部内容为“民少特操，其国必衰”。[19]“人”向“民”的易替，也是英语*On Liberty*的文本意义，通过严复的汉语处理，在异域的中国得以再生。

像上述这种情形，在近世以来的中国法政文化里比较普遍，譬如“法院”“司法”这类语词。“法院”是英语court或court of justice的中文译词。

court带有专业化、职业化特征，专门从事这个职业的人，在中文里被称作“法官”。在中国传统历史文化中并不存在类似机构，也没有专门的“法官”。而且，在中国传统典籍里并没有“法院”二字，这与“民主”“自由”之类的传统语词形成了对照。“法院”一词是在近代被发明出来的，由“法”和“院”两个汉字拼合而成，可能来自近代日本人的日文翻译。[20] 当英语的court被固定为“法院”时，court也就从英语中抽身出来进入汉语语链，在汉语语境下被赋予新的意义。

对一个用汉语进行思考的中国人来讲，在“法院”这个词语里，无论如何都无法完全除却“院”字所承载的应有之义：有“院”就有“院长”，如医院院长、学院院长、法院院长等。而“院长”在中文语境下带有强烈的行政化色彩，不是一个职业化、专业化的称谓。英语中的Supreme Court of the United States，在中文里被翻译为“美国联邦最高法院”，所以，在课堂上经常有学生会提出“美国联邦最高法院的院长是谁”这样的问题。而事实上，美国的court本身就是在异于行政部门这样的语境下存在的，是一个纯粹的专业性机构。在联邦最高法院，一个最重要的角色是Chief Justice of the United States，中文被翻译为“首席大法官”，而不能翻译成“院长”。这好比一个西洋乐团，里边那个小提琴拉得最好的人，被称作“首席小提琴手”，若把他叫作“小提琴长”，其性质就不同了。前者意指的是他的专业水准，后者还包含着他的行政职责和能力。

称谓的不同最终指向的是观念的差异。与此对应的是court的主体Judge或Justice，这两个词语分别包含了价值的预设，如公正、正义，也带有描述性的特征，如评判、审理等。在汉语里，这两个词都用“法官”来指称，而“官”在我们的文化语境里，绝不是一个专业化、职业化的身份概念，而是与普通民众相对应的一种公共身份，具有明显的行政属性。简单地说，“法官”这个词语无法排除对“官”的想象。我有一个同学在最高法院工作，是个普通法官，没有任何行政职务。但他每一次回老家，乡亲们都要托他办事，而且说在“最高法院”当法官，那可是个大官。他一再解释“法官不是官”，而乡亲们总是会笑笑说，“不帮忙就算了，不用找这样的理由”。他对此很无奈。这里面的确有体制性的原因，但民众很难脱离自己的文化历史语境思考和看待问题，也是事实。

在英美的法政制度中有一个重要概念是Judicial（Judicature，Judiciary）或Administration of Justice，中文统一地将其翻译为“司法”。从英语的词形就能看出，这个词与Judge（“法官”）有内在的关联

性。即是说，它的核心语义是有关Judge的，即与法官如何处理案件相关的一种制度设定，也暗含着它与立法、行政机构的关系。Judicial意味着与立法、行政机构的分离，权力分立是Judicial存在的基本语境，没有“权力分立”就没有Judicial。中文的“司法”虽然保持了它的基本语义，但是，它存在的语境则无法翻译。在这个意义上说，中国现行的法律体制不宜用“司法”概念加以表达，因为“司法”并不存在**Judicial**那种语境，借用近人梁启超的“共业”一词加以表达或许更恰当。[21] 事实是，中国的国家机关采用的是在中国共产党领导下分工负责的制度安排，而不是权力分立结构。“司法”，本质上是党领导下的人民的“法律共业”。这也可以解释为什么中国的国家机关必须冠以“人民”二字，如人民公安、人民检察院、人民法院等。

近世以来，有关法政制度方面的中西语言文化交往呈现的是单向度特征。西方的语言文化携带着它自身强劲的力量进入中国汉语文化当中。一方面，它必须穿透本源语与译体语之间的隔膜进入作为译体语的汉语文化语境；另一方面，它又必须接受汉语语言的甄别、筛选、增减、改编，在新语境下被赋予新的面孔和新的意义。这是一个复杂的机制和过程，爱德华·萨义德的“四阶段说”可以解释：

> 首先，存在着出发点，或者似乎类似于一组起始的环境，在那里思想得以降生或者进入话语之内。其次，存在着一个被穿越的距离，一个通过各种语境压力的通道，而思想从较早一个点进入另一种时间和空间，从而获得了一种新的重要性。第三，存在着一组条件——称之为接受的条件好了，或者是抵抗（接受过程必不可少的一部分）的条件——而抵抗的条件对抗着被移植过来的理论或思想，也使得对这种理论与思想的引进和默认成为可能，无论它们显得多么疏远。最后，现在已经完全（或者部分）被接纳（或吸收）的思想，在某种程度上被其新的用法及其在新的时间与空间中的新位置所改变。[22]

这也可以解释由liberty到“自由”，由*On Liberty*到《群己权界论》的过程和机制。要强调的一点是，近世以来，中国与西方之间，在法政领域主要是中国向西方学习，呈现的是一种单向度的特性。中国从西方习得的那些概念、语汇（包括思想和理论）经过不断地语境化，它们最终变成了汉语文化中的新主人，而这个迁居而来的新主人再也无法以它的本身返回它的出生之地，正如**court**不可能带着“法院”的中国印记返回

英美。

从这个意义上讲，所谓中西语境的对撞，主要指的是中国的“被撞击”。

Q：如此说来，上个世纪90年代亨廷顿提出的“文明冲突论”，是否也可以算作一种对“语境对撞”问题的阐发？

A：由以上问题联想到塞缪尔·亨廷顿的“文明冲突论”也是自然而然的。但是，要仔细深究起来，这个问题又有些复杂。这主要有两方面因素：一是“文明冲突论”所具有的争议性；二是这个理论自身所具有的多面性，并不能将其单纯归结为“语境对撞”，因此，“泛语境化”的处理并不是个好做法。所以，这里还得多花一点笔墨。

1993年，亨廷顿在美国《外交事务》上发表了《文明冲突？》这篇两万多字的文章。文章一出，在世界范围内旋即引起巨大争议，华人学者也加入其中，而且多持否定态度。1996年，他又出版了《文明的冲突与世界秩序的重建》，对此作了更为系统的论述，也包括对争议的答复。

结合作者这两个文本，这里着重谈一下其中关涉的一些基本问题：什么是文明冲突？冲突是一种客观可能性，还是作者的主观认知（愿望）？冲突发生的逻辑（机制）是什么？这里面又关涉国家的政治权力与利益、文化认同、普世文明与多元文化、全球化与部落主义、冲突理论的学理层面的意义与政策层面的意义等等。在这里，不能把文明冲突看作一种纯粹的文本间的关系；有关语境问题应该在这些不同层面的里边。

现在的世界分布有许多国家，我们也习惯于把国家进行归类。最常见的就是“西方国家”和“非西方国家”这种划分，即便如此，我们对这种分类的具体标准并不清晰。而亨廷顿的“文明”概念容易使我们产生这类联想，日常生活中我们也愿意——至少不拒绝——运用它来观察和想象。然而，一旦认真起来，我们又会觉得“文明”概念本身就是个问题，不用说拿“文明”去解释“冲突”了。

亨廷顿的“文明”概念基本上与“文化”概念同义，两者可以交互使用，“文明冲突”也可以理解为“文化冲突”：

文明是对人的最高的文化归类，是人们文化认同的最广范围，人类以此与其他物种相区别。文明既根据一些共同的客观因素来界定，如语言、历史、宗教、习俗、体制，也根据人们的主观的自我认同来界定。人们所属的文明是他们强烈认同的最大的认同范围。文明是最大的“我们”，在其中我们在文化上感到安适，因为它使我们区别于所有在它之外的“各种他们”。[23]

这个定义没有什么出奇的地方，与我们通常的理解没有太大区别，但这并不意味着它可以当然地如这样被使用。文明的概念本身存在争议，德国人就不这样理解。在德国思想传统里，文明和文化是被严格区分使用的。德国著名学者埃利亚斯（Norbert Elias，1897—1990）曾著有两卷本《文明的进程：文明的社会起源和心理起源的研究》，在书中，他用了很大篇幅阐释文明和文化这两个概念。他认为，根据德国的传统，“文化”在德国被看作一个民族（人或人民）精神上的自觉，意指的是一种精神的、宗教的、独创性的因素，包含着要与政治的、经济的、社会的因素区分开来的强烈意图。具体说，文化“指的是像‘田野上的花朵’那样的人的产品，指的是艺术作品、书籍、宗教或哲学体系”。而“‘有教养的’一词与西方的文明概念非常接近”，“‘文明’使各民族之间的差异有了某种程度的减少，因为它强调的是人类共同的东西，或者说，应该是共同的那些东西——至少对于那些已经‘文明’了的人来说是这样”，“如果说‘文明’表现了殖民和扩张的倾向，那么‘文化’则表现了一个民族的自我意识”。[24]埃利亚斯点出了问题的实质：文明是谁的文明？“文明”作为人类的共性，是天生具有的，还是“被给予”的？西方的殖民和扩张的结果是什么？“文明”概念本身是否内嵌着等级性，如“野蛮的”“蒙昧／不开化的”“半开化的”“文明／服化的”“明达的（enlightened）”？[25]在埃利亚斯这里，“文化”对“文明”的关系不是顺从，而是抵抗。

另一位德国学者哈拉尔德·米勒（Harald　Muller，1949—）对亨廷顿的文明概念更是直接提出了质疑：

亨廷顿《文明的冲突》英文原版中，“文明”（Civilization）这个概念所涵盖的内容与德语传统中“文化”（Kultur）一词的意义相同，不仅令人大吃一惊。他对“文明”的理解仅仅局限于价值体系，同时还把宗教作为举足轻重的划分标准，在这种有局限性利用中其实隐藏着一个“秘诀”，它使我们相信他的理论与现实世界有这么多的相似点

和适应性，而对于亚洲、日本和西方之间所有共同之处都被悄悄地忽视了……[26]

更重要的问题是亨廷顿的文明划分标准，即一个文明与另一个文明的区别是否能用同一个标准？正如米勒所言，亨廷顿特别重视宗教在文明类型划分中的作用。用此来区分基督教（西方）文明与伊斯兰教文明没有多大问题，但由此又筛选出一个“儒教（儒家）文明”显然并不恰切，总有一种为了突出中国在冲突中的重要角色而临时凑数的感觉。亨廷顿应该知道，中国人并没有类似于西方或伊斯兰意义上的宗教观念，汉语的“宗教”也不能与英语的Religion当然地划上等号。

“宗教”作为一个汉语词汇在中国历史上出现较晚，大约是公元10世纪的事。看看《说文解字》就知道，那与基督教意义上的“宗教”是两回事。[27]而且，“儒教”（儒家）更不是西方意义上的宗教，充其量也只能算作一种“学说”。而且，用“儒家文明”来称呼今天的“中（华）国文明”更成问题。事实上，在中国最后一个王朝倒下去之后，儒家伦理就已经崩解了，后经五四新文化运动等重大事件，“儒家”早就被“拆”掉了。所谓“儒家伦理”，在今天的中国，除了“新儒学”以及某些学者的研究与倡导之外，中国人的生活还有几处依赖的是“儒家伦理”？在“80后”“90后”的中国青年身上，还能找到几处“儒家伦理”的痕迹？也许世界上确实存在一个亨廷顿意义上的“中华文明”，但这个文明并不是宗教意义上的，也不是儒家伦理意义上的，而是一个用汉语书写、思考，并拥有自己的艺术作品和审美以及一个不同政制的文明体。如果除去宗教因素而是以语言为主要标准，那么，所谓基督教文明也就不存在，它会被分割成许多不同的文明体。很显然，亨廷顿划分文明的标准本身就是美国的，或者说是西方的。

那么，文明冲突的逻辑是什么呢？略去那些学术上的套话，亨廷顿的“文明冲突”的确主要是冲着中国来的，当然也捎带了伊斯兰世界。上世纪90年代，随着冷战的结束，世界似乎又重新回到了美国和西方一统天下的格局。然而，与此同时，中国并没有随着社会主义阵营的解体而发生意识形态上的改变。中国不但坚守了社会主义国家的性质，而且随着改革开放的进程，它的力量却意外地得到大幅度提升，在世界的棋局上成了一颗不能小瞧的棋子。这无疑使得具有悲观主义气质的亨廷顿感受到某些不祥之兆，产生了某种担忧。这一点，他自己在文字中也讲得

很直白。那些话出自一个美国学者之口是好理解的。把话说白了，还是因为中国这个国家的性质使他不放心，而思考为什么中国会成为这样一个国家，也很容易联想到中国“独特”的历史文化和传统。那是否因为这种差异就意味着中国会主动找上门去，向美国和西方国家伸出拳头？亨廷顿认为，现在不会，但不等于说将来也不会，潜在的冲突是存在的。

具体地说，他的冲突逻辑是这样的：在现在的世界格局中，基督教的西方文明仍处于优势地位，西方人以及西方的商品和价值观念跟随全球化的脚步向其他文明体的国家和人民流动，这有利于不同文明之间的人民相互熟悉、相互理解，非西方文明的人民在喜欢西方商品的同时，也会受到西方价值和文化的影响，诸如消费观念、大众文化、好莱坞电影等等。即便如此，非西方文明下的人民并不会产生对西方文明的认同。相反，像中国这样的非西方国家，随着在全球化过程中权力、地位的上升，是很容易把取得的成就与自己的传统联系起来，并强化对自己文化的认同。“在一个日益全球化的世界里（其特征是历史上从未有过的文明的社会的和其他模式的相互依赖以及由此而产生的对这些模式的广泛意识），文明的、社会的和种族的自我意识加剧了。”[28]这也可以被看作全球化中的部落主义，或是全球化的地方化。

很显然，亨廷顿的冲突逻辑是以承认文明之间相遇、接触、碰撞为前提的。他也承认国际上存在着国家间的权力、利益冲突，但他认为利益、权力的冲突是其结果，其根源却在文明/文化的差异。他特别强调不能把价值和利益分开：“人们并不是靠理性活着。只有界定了自我之后，他们在追求自身利益时才能理性地筹划和行动。利益政治以认同为先决条件。”[29]即是说，“利益”并不是先在的，只有当人们认为它是利益的时候，它才存在。价值与利益相互交织，不能决然分开。

事实上，人既是理性动物，也是非理性动物，那种把人从生动的日常生活世界里抽象出来作为一个纯粹的理性主体来对待的国际政治学，比亨廷顿离事实更远而不是更近。如果人果真是理性的并依靠理性而生活，那么，人就不会有那么多的烦恼，世界上也不会有那么多莫名其妙的战争和杀戮。人都会感情用事，而感情这东西与其所属的文化有着密切关系。理性可以普世化，感情却只能是民族的、文化的。“人并不是靠理性活着”，这是亨廷顿“文明冲突论”的理论基石，也可以看作它在学理层面的意义。

学理归学理，事实归事实。即便文明之间确实存在差异，但“差异”本身并不一定就能导致冲突。问题的关键是，谁会主动引发冲突？亨廷顿对此并没有直说，而事实往往就隐匿在文字背后。亨廷顿特别注意全球化对文明体之间的影响，问题的焦点也在这里。

全球化是以美国为首的西方主宰的，这与19世纪西方对世界的扩张具有类型化的意义。[30]不同的是，19世纪的非西方国家对西方文化和价值更多的是顺从；而现在随着非西方国家（特别是像中国这样的国家）的国家力量在世界格局中的上升以及分量的加重，它们越发希望说自己的话，让世界听到另一种声音。在全球化的进程中，西方以自己的优越地位处于“强势”，非西方因为自己的非优越地位而处于“弱势”，但“弱势”者不意味着情愿被人宰制。如果因此而引发冲突，那公道应站在哪一边呢？

亨廷顿选择的是“强势”者的立场。他大声疾呼，西方文明既是优越的也是独特的，西方应放弃普世化的努力，加强自身价值的认同；在军事、政治、经济、文化上保持自己的强势地位，以应对来自其他文明的挑战；作为西方文明核心国的美国，其首要任务不是忙于向世界推销自己的价值，而是加强与西方国家之间的团结和合作；在国家内部，美国应放弃多元主义的追求，重回欧洲传统、新教价值，强化内部的单一的主导性文化，保持国家的凝聚力。

当然，在这个前提下，亨廷顿也没有忘记告诉他的读者，为了避免冲突，各个文明体之间应该加强沟通、理解和协调。与其说这是他诚实的结论，莫如说这更像是一句礼貌性的结语。既然保持美国和西方的优势地位是其理论的前提，那么，所谓文明之间的沟通和理解就不可能是平等的。说到底，亨廷顿的文明冲突论主要是在为美国和西方出谋划策。事实上，作者除身为哈佛大学教授之外，也兼任美国国防部顾问，曾任美国国家安全委员会安全计划小组的负责人，其《文明冲突？》更是脱胎于他所承担的美国国防部《转变中防御环境及美国的国家利益》专题研究中的报告。作者的“主体语境”也说明了这一理论在政策层面的意义。

这里，应注意的是亨廷顿的“认同”概念。“文化认同”是他的文明冲突论的理论基础：“对于那些正在寻求认同和重新创造种族性的人们来说，敌人是不可少的，而潜在的最危险的敌人会出现在世界主要文明的

断层线上。”[31]也正是在这个层面上，我们可以把他的“文明冲突论”看作“语境对撞”。

“认同”（identity）这个来自拉丁语的词汇idem，具有“同一性”“连续性”的含义。“文化认同”（culture identity），主要是指个人对一个特定的文化族群所具有的想象的同一性和归属感。这有点类似本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson，1936—2015）《想象的共同体》里有关民族概念的形成过程。文化认同即是一种特定文化里的成员通过对这一共同文化的确认、界定自我、区分他者而建构起的一种想象的同一性，而这种同一性便是每一个个体拥有一种共同文化的群体性标志。正如一个人即便从来没有见过另一个人，但他可以通过两人之间使用相同的语言、文字，同时习惯读汉语文献，听中国音乐，观赏中国山水画作，在两者之间建构起一种文化上想象的同一性，产生共同的文化认同。

文化认同并不处于一次完成的静止状态，好像它是事先存在那里等着每一个文化内部成员归属它似的。“认同”永远是动态的，是主体不断建构的一种想象的同一性存在，而亨廷顿的文明冲突的理论前提是把西方文化与非西方文化对立起来。它虽然承认全球化能使不同文化之间的人们相互拉近，但它又否认非西方文化的群体对西方文化认同的可能性。相反，非西方文化强化自我认同本身就对西方文明构成威胁。这样，他就在理论上拒绝了文化认同的动态性和不断建构的生成性：“人们正在发现新的但常常是旧的认同，在新的但常常是旧的旗帜下行进，这导致了同新的但常常是旧的敌人的战争。”[32]

全球化是一种跨民族文化的流动，并具有方向性，主要是由美国等西方区域向非西方区域输入，包括人员、商品、媒介和信息。像美国的华尔街跨国金融集团、苹果公司、微软集团、好莱坞的世界梦工厂、CNN有线电视等等。它们不但能制定相关的规则，而且也提供资讯、传播消费观念和大众娱乐。世界从来没有像今天这样如此之近，文明体之间也从来没有像今天这样如此交融。问题是，作为非西方文明区域的人们会如何对待来自西方的商品，如何接受西方提供的信息、西方的消费观念和大众文化？是否恰如亨廷顿所说，这对于非西方的受众而言决然不会产生对西方文明的认同，反而会强化自我的文化认同？

如果把来自西方的商品、信息、消费观念和大众文化娱乐看作一个特定的文本，那么非西方的受众会怎样“理解”它？这正是我们上面讨论的问题：读者理解文本是一个复杂的过程，对于一个跨文化的文本来讲

更是如此。一件外来的商品和一条外来的信息能否为异质文化的“读者”理解接受，关键取决于读者对它的“解码”。“大众解码”对文本具有协商性、对抗性和创造性。

打个比方，这里可以把美国的跨国快餐“麦当劳”作为一个文本，我们决定是否吃这一快餐，就是自己与这一来自美国食品的一个协商过程，包括对这一食品的美国符号意义以及食品的本身价值判断等等。对抗性就是排斥，拒绝它的意义，不吃这类食品；而对于中国的经营者而言，为了适应中国人的饮食习惯，在经营方式（提供儿童生日聚餐、儿童娱乐场地和项目）和经营范围上便会做出改变，如同时兼为顾客提供油条和豆浆。美国的好莱坞电影、美国电视的娱乐节目，如脱口秀、肥皂剧、大众歌唱比赛等都是如此。对一个喜欢美国好莱坞电影的中国观众而言，他不会只喜欢美国电影而在思想观念里则拒绝认同美国的大众电影文化，如大制作、大场面、科技特效、音响效果等等。商品本身具有“操纵”性，购买一件商品就是承认它的某种意义。即是说，全球化不但拉近了不同人群的距离，而且也会产生新的认同，虽然未必都是文化上的认同。文明的混融是存在的事实。当然，这种混融在语境理论上也可以看作“语境的对撞”。

亨廷顿强调全球化背景下非西方文明自我认同的强化，但这也不一定都像他所说的是对自己传统的复归。认同的深浅并不决然二分，它只具有相对意义。对于西方文明而言，对基督教的认同也许是最深的文化认同；但一个信仰基督教的中国人未必就意味着在最深层次上认同西方文化，中国人的宗教观念跟西方人不是一回事。对中国人来讲，改信宗教或者同时信几种宗教，事实上比离婚还容易。当今的中国人在现在的世界格局下也许——像亨廷顿所说的——强化了自己的文化认同，但未必就是亨廷顿意义上的对“儒家传统”的认同。不能认为中国家长让他的孩子背诵《三字经》，有些文化学者提倡尊孔和研究“国学”，以及每年在山东曲阜举行祭孔大典就是中国人复归儒家传统的明证。

其实，中国人的文化认同最主要的还是在日常生活世界，包括使用汉语语言进行书写、交流和思考，喜欢中国戏剧、音乐、文学、绘画、电影等，中国人习惯于按照中国方式处理人际关系，将“生人”与“熟人”的分类看作人际交往的前提等。说得极端一点，中国人的“黄脸”就是文化的名片和标签。

就文化认同而言，亨廷顿犯的一个明显的错误就是他忘记了中国是

一个善于向别人（强者）学习的文明体。从近代以来，中国人就向西方寻求真理，探求自己的文明复兴之道。难道这一“学习”的过程就没有半点的文化认同？事实上，今天的中国文化无论是在伦理层面还是日常生活层面都杂有中西文化的混融味道，只是强调文明冲突的一面显然在理论和事实上都是不周延的。

Q：以上几个问题，可看作“跨语境实践”层面的问题。“跨语境实践”常常会诱发实践者的“主体”意识，迫使实践者产生一种自我身份的警觉；刚刚讨论到的这些思想范式，不论其对错、深浅如何，可能都是处理“主体”和“他者”之间紧张关系的典范。

接下来，我想就“语境”的另外一个层面的问题向您求教。“语境”意识能使人充分注意到相关问题的背景、缘由和意义脉络，使人产生一种“内在”立场。在我阅读您的著作的时候，总能感受到您对历史当事人有一种深深的同情，在思考问题时似乎总有一种非常鲜活的历史在场感。您是怎样进入“具体语境”和“历史现场”的？

A：“语境”在我们对待问题时不只是一种方法，更是一种意识，有了这一意识，我们看问题时看到的可能就是另一种风景。“内在立场”是“语境意识”的产物。与此不同的是“中立者”的立场，即观察者、研究者首先把自己置身于被观察、研究的问题之外，扮演一个旁观者角色，认为只有如此，才能做到客观、冷静，充分发挥“理性”的力量。这看起来很不错，但其实是可疑的。

因为它是以“人是理性的”假定为前提，把主体身上所有非理性的因素剥除干净，包括感情、境遇等等，主体也就从一个活生生的人变成了一个抽象的理性存在物。这一立场也排除了人的“前见”和“历史性”，不允许人受到“过去”的干预，而事实却是——人都是历史的囚徒。在对待历史问题时，这一立场就变成了“跳出历史之外看历史”的方法论，即拆除了历史存在物存在的因果关系链条上的每一个环扣，也不问历史存在物存在的具体语境，只专注于对历史存在物存在的“理性”判断的合理性，不顾“应然之物并不一定就是历史或将来会必然出现之物”这一原则。这样的研究呈现的知识形态可能“永远正确”，但缺乏温度。

对待历史，所谓“内在立场”就是研究者走进历史，带着自身所有的主观因素去感知、触摸，竖起耳朵倾听历史的每一次呼喊和心跳。这样的研究必定会使过去的一堆“死物”死而复生，充盈着人间的烟火气和人情味。事实上，同样研究二战史，一个二战结束多年之后出生的人与一个亲历二战的老兵相比，无论视角、感受和结论肯定都是不同的。对一

个老兵来讲，他的研究不一定多么深刻、正确，但一定是带着硝烟味而且是叮当作响的。从这个意义上说，“内在立场”就是一个“老兵的立场”，重回过去了的那个场面，贴近事实，同情地理解其中的每一个人物和事件。做到“同情理解”并不难，“设身处地”“将心比心”就行了，关键是愿不愿意而已。

就中国宪制史研究而言，“内在立场”的确很重要。研究者没有办法使历史重新来过，我们只能俯下身去亲尝历史的无奈和悲叹。在我教过的学生中，时常会听到他们这样的叹息：如果“戊戌变法”成功了，中国就会如何如何；如果清王朝能够真正力行君主立宪，中国又将如何如何。问题是，中国的历史就是这样一步一步走过来的，“该发生的，没有发生”，“不该发生的，却都发生了”。可也许这恰恰就是历史本来的样子。这说明历史并不是“应然之物”，“应然之物”属于哲学而不属于历史。事实可能就是，近世中国因其自身的“极端落后性”并不具备接纳西方进步的条件，“革命”是常态，而且革命不断地下移，中国近世历史也就完成于“下层革命”之中。在这一语境之下，一切问题就会变得好理解了。

你所说的“具体语境”和“历史现场”，其实是一回事。“历史现场”对于文本而言就是“情景语境”。如果把历史看作一个文本，那么这个文本主要由人物、思潮和事件等部分组成。而每一个部分都有连结整个文本的“具体语境”。所谓“同情理解”就是回到“具体语境”。譬如，对待中国宪制史上的人物，除了研究他的专业性文本之外，还要阅读其他相关文本，如传记、年谱、书信、日记等，这能对人物的情感世界、性格特点起到廓清作用，而任何一个人物的思想都与他的情感、性格、经历、境遇有关。

梁启超在中国宪制思想史上常常因为“善变”而被人诟病，但问题是，这种“善变”是他的性格特征还是因为客观情势所迫，还是两者相互作用的结果？在这“善变”的背后有没有“不变”的东西存在？要回答这些问题，就必须回到“历史现场”，在具体语境中去把握。日本的研究者狭间直树总结梁启超一生未变的思想是他的“强国主义”。这一思想与通常在西方意义上所使用的“国家主义”，无论在情怀、感情还是思想特质上，都有不同的寓意。[33] 同样，对孙中山宪制思想研究的文字和成果虽已非常丰硕，然而真正打动人的并不多，读竹内好的文字却能感到意外：

孙文在《民族主义》中这样写道：

“中国对于世界究竟要负什么责任呢？现在世界列强所走的路是灭人家国家的；如果中国强盛起来，也要去灭人国家，也去学列强的帝国主义，走相同的道路，便是蹈他们的覆辙。所以我们要先决定一种政策，要济弱扶倾，才是尽我们民族的天职。我们对于弱小民族要扶持他，对于世界的列强要抵抗他。如果全国人民都立定这个志愿，中国民族才可以发达。若是不立这个志愿，中国民族便没有希望。我们今日在没有发达之先，立定扶倾济弱的志愿，将来到了强盛的时候，想到今日深受过了列强政治经济压迫的痛苦，将来弱小民族如果也受这种痛苦，我们便要把那些帝国主义消灭，那才算是治国平天下。”

我在战后重读《三民主义》时，被以前忽略了的这一节打动了。中国作为半殖民地国家（孙文认为中国成了多数国家的殖民地，其地位在殖民地之下，故自称次殖民地），在国际政治中，长期没有得到独立国家的待遇，但自己所把握的理想却是这样的高远。这不是真正的独立国家的标志又是什么呢？这是一种不求助于他力、坚持以自己的力量试图获得独立的态度。而且，这种作为独立国家之标志的理想，是正视自己国家的被殖民现实，从苦难中结合本民族的传统而打造出来的理想，故不需要通过教育的灌输，而是自然而然地成为国民实践的目标的。不管他人怎样指手画脚，只专注于通过主张正义来积蓄内在的“自信和气力”。今日中国之不可动摇的国际地位，作为这一实践的结果，是自然而然产生出来的。[34]

正如孙中山的话引起了竹内好的共鸣，竹内好的这段文字也曾无数次打动我。身处二战刚刚结束不久之后的日本人竹内好，对中国近世人物的阅读总是能把自己的境遇和情感带入进去，而唯有动情，文字才会显现真诚。

对人物如此，对诸如义和团运动、辛亥革命、五四新文化运动等重大事件也应如此。就拿义和团运动来讲，当下好像有一种“公共情绪”成了话语常态，一提起“义和团”就把它与“愚昧无知”“滥杀无辜”“装神弄鬼”“仇外排外”等联系起来。如果这种情绪是一种对过去有关这一事件高调叙事的反叛，那是好理解的；然而，若把情绪当作历史事实，这对一个人文社科的学者来讲那就不应该了。其实，有关“义和团”，中外都有许多专家、学者的研究成果，但当一种“公共情绪”在互联网弥漫，是没有真正的研究者说话的余地的。“不可说，一说就错”，这是研究者面对互联网的一种共同的无奈，因为（移动）互联网在本质上并不是一个适合表达学术和知识的场域，而是一个以制造舆论和热点为其主要存在的虚拟空间。在这种情形之下，提倡所谓“同情理解”只能意味着“渴望冲撞”，主动上门去找抽。

关于“义和团”，我不想多说，这里，只是引述亲历这个事件，而且作为受害者一方的一位美国传教士对这个事件的评论和看法，他的中文名字叫何天爵（Chester Holcombe，1842—1912）。之所以引述他的话，一是为了说明回到“历史现场”对于观察和研究者而言有多么重要，更重要的则是为了对他的正直和诚实表达一个中国后学的敬意：

中国的人民大众是平和、勤劳、坚韧和习惯于忍耐的，但是他们既不迟钝也不昏聩。对他们来说，一次突然的冲动必然有其长期存在的根源。观念和情绪缓慢地渗透进他们的意识中，他们隐忍着聚集力量，直到一个谁也意想不到的时刻突然以席卷一切的行动爆发出来。报复这些如潮水般的暴力也许是容易的，但是消除其根源才是明智和仁慈得多的做法。如果自诩为一种更高文明的西方列强，出于自私的政策而不愿意对目前正在震惊世界的这些不必要的和不可挽回的屠杀、苦难和毁坏负责，那将是人性最大的悲哀。[35]

有了这段话已经尽够，再说就是多余。

政制与国性

Q：民族国家是现代化的一种趋势，而伴随着国际人口流动，现代民族国家的人口俨然不如以前纯粹，如法国的移民所占比重已达两位数，而国家的现代法治建立则依赖一些历史基础，针对这种人口流动加强的趋势，您认为现代国家的法律是否有必要在现有法律中增设新的法律或是做出改变？

A：这与上个部分回答亨廷顿的文明冲突问题相关联。事实上，全球化的确使我们居住的这个世界更加复杂。在19世纪和20世纪早期，随着西方的殖民扩张，西方人也向殖民地流动和定居，成为当地的新主人。而他们在本地出生的子女却成了地道的本地人。殖民主义的不平等不仅仅表现在殖民与被殖民的等级关系，而且还在于殖民主义的单向度。即是说，宗主国的公民可以自由地向殖民地漂移、定居，而殖民地的本地人则不被允许前往宗主国居住或生活。即便在殖民地出生的移民者子女也只被允许到自己父辈的祖国去读书学习，而不能待着不走。这些人在本地因为肤色成了一等公民，又因为出生地，在其父辈的祖国则成了“异乡人”。按照本尼迪克特·安德森的看法，西班牙、葡萄牙之于南

美便属于这种情况，是南美国家民族主义形成的重要因素。

虽然全球化主要是美国和西方的人员、商品向非西方国家输入，但非西方国家的人员和商品也向美国和西方国家流通，甚至也伴随着移民浪潮。全球化的结果使得不同文化之间既相互融合，也相互区分，文明的混融与文化的自我认同并置。在美国和西方国家内部，一方面，它们接受来自非西方国家的移民是因为需要廉价的劳动力；另一方面，移民的涌入也加剧了外来人与本地人的利益冲突，前者被指控是抢饭碗的人，容易成为导致失业率升高的替罪者。更重要的是，移民们因为宗教信仰和习俗的差异也很难真正融入居住国的主流文化。越是难以融入就越会强化自我认同，冲突是难免的。全球化本身就是这样一种悖谬式存在。这也改变了19世纪以来在欧美地区所形成的民族国家概念。

19世纪以来，西方固守这样一种民族国家观念：民族与国民概念是一致的，即不同族裔的人通过国家而获有国民资格。民族、国民、国家三者皆可以由Nation表达。民族（Nation）若从“国族”进行解释的话，那它本身就是国家概念。即是说，国家通过立宪，将不同族裔的人凝聚起来，形成一个政治共同体，而这一共同体便是国族意义上的国家概念。拿我们中国来说，中国拥有五十六个民族，这里的民族便是族裔性的民族，如汉族、回族、藏族等，而作为西方意义上的民族国家概念，这五十六个民族则聚合为一个统一的“中华民族”，中华民族便是国族概念，与（中华人民共和国）国家同义。

按照这一传统，无论一个人曾身处何种文明，不管他曾是伊斯兰国家的人还是印度人、中国人，一旦移民到某一个国家，他便被纳入这个国家的体制，获得这个国家的国民身份，成为其中的一员。然而，全球化改变了这一切。正如上面所说，全球化使得先前的国与国之间的人口流动的单向变成了双向或多向，现在的一个三口之家，父母和孩子分别具有三种不同的国籍并不是件很奇怪的事情。移民的大量涌入，使得传统的民族国家遇到了前所未有的挑战和考验。这些移民虽然在移居国取得了公民身份，成为该国的国民，但他们仍习惯于按自己的族裔身份居住，也因此形成了一个个不同的少数族裔社区，这样的居住方式也人为地使他们与移居国的主流文化隔绝了。其宗教信仰、生活习惯的差异性更使得他们在事实上也很难融入。他们实际上成了移居国的边缘人。也就是说，从族裔性转变为国族性时，他们遇到了困难。这种情形必然带来如何重新理解和定位民族与国家的问题。

全球化使西方文明国家之间在如何处理全球化问题上出现了分歧：一种是持开放主义，即主张顺应全球化趋向，世界各国应进一步拆除“围墙”，使不同文明之间的人民和商品能便利地流通，世界在西方文明的主导之下也必将融为一体。默克尔主导的德国政府在处理移民和叙利亚难民问题时采取的基本上是这一立场。一种是现实的保守主义，以现任美国总统特朗普为代表。他在上任伊始便颁布“禁穆令”，限制和禁止特定国家的公民前往美国；主张在美国和墨西哥的边界上修筑“隔离墙”，禁止墨西哥的公民非法进入美国。这都被看作特朗普极端保守主义的象征。从我们所讨论的问题角度说，特朗普主义也可以被看作亨廷顿文明冲突论的继承和实践。

总体上看，全球化确实给传统的民族国家与民族概念带来挑战。与此相对应，不同的国家也会在自己的国家内部从法律层面上做出改变。而国际法层面上的国际交往规则是否也会随之发生重要变化，我们只能拭目以待。

Q：社会主义核心价值观中有关国家层面的四个词语分别是“富强、民主、文明、和谐”。也就是说，法治在中国现代化过程中既依托前述观点（富强、民主、文明、和谐），也被前述词汇推动发展。您认为这些词汇在现代化建设中的力量对比是何种情形？

A：这要从一个学术性角度切入，以厘清一个问题：社会主义与现代化（现代性）之间是何种关系？这一点清晰了，我们的问题也就易于解释了。

这还得从我们的现行宪法说起。“八二宪法”序言有这样的表述：“中国各族人民将继续在中国共产党领导下……逐步实现工业、农业、国防和科学技术的现代化……把我国建设成为富强、民主、文明的社会主义国家。”[36]这段文字由两部分的词语组成，一部分是“富强、民主、文明”，另一部分是“社会主义”。前一部分词语所指向的是国家的现代性，包括物质、制度和总体程度上的目标；后一部分指向的是现代性国家在意识形态层面所具有的属性。这两者既相互指涉，也相互嵌入，呈现的是一个完整的现代性国家镜像。

而在现代性目标的序列上，“富强”则被置于优先地位。这一“装置”（apparatus）[37]既有它的现实性，也有它的历史性。“富强”在中

国近代史上曾被置于思想的核心位置而被叙述，成为改革、革命追求的最高价值，也是严复、梁启超、孙中山这些思想者、行动者所呈现的共同思想特质。美国的本雅明·史华兹则把“富强”作为他研究严复思想的关键词。“富强为体，宪政为用”是近代中国宪政思想的基本范式。[38]

问题是，中国宪法所构筑的以富强为关键项的现代性国家目标与社会主义价值之间如何能够和谐统一？现代性与社会主义之间到底是一种什么关系？

要理清这个问题，还需回到马克思主义的经典作家那里去。马克思和恩格斯最初在阐释自己的学说时，使用的是“共产主义”而不是“社会主义”。19世纪中叶以后，马恩则较少使用“共产主义”，而更多地使用“社会主义”。马恩在阐述社会主义理论和实践时，虽然也涉及生产力的发展问题，但这主要是在发达资本主义基础上所提出的一种社会要求，其理论的重心则是着力于社会主义这一制度类型的内在属性和价值：

无产阶级革命，矛盾的解决：无产阶级将取得公共权力，并且用这个权力把脱离资产阶级掌握的生产资料变为公共财产。通过这个行动，无产阶级使生产资料摆脱了它们迄今具有的资本属性，使它们的社会性有充分的自由得以实现。从此按照预定计划进行的社会生产就成为可能的了。生产的发展使不同社会阶级的继续存在成为时代的错误。随着社会生产的无政府状态的消失，国家的政治权威也将消失，人终于成为自己社会结合的主人，从而也成为自然界的主人——自由的人。（恩格斯：《社会主义从空想到科学的发展》）

在当前同资产阶级对立的一切阶级中，只有无产阶级是真正的革命阶级。其余的阶级都随着大工业的发展而日趋没落和灭亡，无产阶级却是大工业本身的产物。（马克思、恩格斯：《共产党宣言》）

社会主义就是宣布不断革命，就是无产阶级的专政，这种专政是达到消灭一切阶级差别，达到消灭这些差别所由产生的一切生产关系，达到消灭和这些生产关系相适应的一切社会关系，达到改变由这些生产关系产生出来的一切观念的必然的过渡阶段。（马克思：《1848年至1850年的法兰西阶级斗争》）

引证这些文字，为的是说明这样一个看法：马恩的社会主义理论和实践是建立在高度发达的资本主义工业基础上的，也只有这个基础的存在，社会主义的不断革命才能使人成为真正“自由的人”。现代性与社会

主义在马恩那里是一体的，而且在物质形态上，社会主义比资本主义更具现代性。

然而，马恩的社会主义革命理论和实践最终不是在西欧，而是在大工业相对比较落后、资本主义发展并不充分的俄国取得了胜利。这个转变是列宁主义诞生的前提条件。列宁所面对的俄国问题自然不同于马恩的“欧洲视角”。列宁的社会主义理论和实践也就转变为这样一个问题——在坚持社会主义内在属性和价值的同时，如何实现国家的现代性：“当无产阶级夺取政权的任务解决以后，随着剥夺剥夺者及镇压他们反抗的任务大体上和基本上解决，必须要把创造高于资本主义社会的社会制度的根本任务提到首位；这个根本任务就是提高劳动生产率。”（列宁：《苏维埃政权当前的任务》）1920年，他又特别强调，必须把全部注意力转移到这种经济建设上去，“如果我们不能恢复我国的经济，那末我们就落在而且将来还要落在资本主义列强的后面，我们就会挨打。”后面这句话对于我们中国人来讲倍感亲切，相似的遭遇会产生类似的感情。“落后就要挨打”的教诲，更使得我们中国人感同身受。

这里的社会主义已不能当然地嵌入现代性，后者越来越凸显为社会主义国家必须面对的问题。随着中国革命的胜利，社会主义革命也不断地下移，分别在亚洲和美洲，诸如朝鲜、越南、老挝、古巴等贫穷落后的国家取得了胜利。如何把社会主义自身的内在属性、价值与国家的现代化、现代性协调起来，成了这些国家复杂而根本的问题。

事实上，马恩的社会主义与现代性的“整体论”经过俄国社会主义革命，已经分成了社会主义（内在规定性）与（国家）现代性两个部分。社会主义既为国家现代性提供手段和途径，同时又是现代性价值的厘定者、规定者；而国家现代性则成了保证社会主义实现不可或缺的物质基础。“贫穷不等于社会主义”是其集中表达。

对此，中国的马克思主义者把社会主义分成“初级阶段”和“高级阶段”两个既独立又相联系的部分。而有关社会主义与国家现代性的问题，则集中在“初期阶段”：“我们不要资本主义，但是我们也不要贫穷的社会主义，我们要发达的、生产力发展的、使国家富强的社会主义。”[39]这两句话说得清清楚楚，在社会主义的初级阶段，以“富强”为标志的国家现代性追求是主要目标，而社会主义则是达到这一目标的有效途径。那么，社会主义的内在价值又是什么呢？答案就是“共同富裕”：“共同致

富，我们从改革一开始就讲，将来总有一天会成为中心课题……社会主义最大的优越性就是共同富裕，这是体现社会主义本质的一个东西。”“社会主义的本质，是解放生产力，发展生产力，消灭剥削，消除两极分化，最终达到共同富裕。”[40]

国家的现代性追求不能丢弃社会主义的内在价值这一点，被中国的马克思主义者反复强调，并对现实存在的、丢掉“共同富裕”这一社会主义内在价值而出现“两极分化”的可能性提出了严厉警告：“社会主义的目的就是要全国人民共同富裕，不是两极分化，如果我们的政策导致两极分化，我们就失败了，如果产生了新的资产阶级，那我们就真是走了邪路了。”[41]

也就是说，“共同富裕”是中国马克思主义者在“社会主义初级阶段”为社会主义自身所厘定的内在的、核心的价值。在法学意义上，这一价值也可以被看作现代性基础之上的“平等”，即全中国人民具有平等地分享中国现代化建设成果的权利。而如何把国家的现代性追求与社会主义平等价值的坚持协调起来，则是中国社会主义实践的根本性问题。一方面，中国必须脱去贫穷落后的帽子，成为一个真正受人尊重的现代化强国。这需要聚合社会各个阶层的力量，调动起各方的积极性，包括知识分子的科学技术知识优势以及资本拥有者的资本，因为没有先进的科学技术，就不可能有发达的生产力，而没有钱，靠喊口号是办不成事的，光靠出傻力气，也不可能产生现代性。另一方面，社会主义又要求，这样的现代化、现代性必须服从于“共同富裕”，特别是让其他阶层的人民感受到现代化过程中的平等。这的确是一项艰巨的任务，而真正把两者协调起来则更难。

从法治的意义上讲，国家的现代性价值与社会主义自身价值还是有所区别的，前面所说的“富强、民主、文明”属于国家现代性的范畴，是任何类型的现代国家应具有的特征。而以“共同富裕”为核心的“平等”则是社会主义自身所具有的价值，是社会主义与其他类型社会相区别的标志。打个不太恰当的比方：有一堆干柴放在这里，谁有本事谁拿走，这是资本主义；把它分成若干份，每人一份，这便是社会主义。职是之故，中国的法治建设既要服从于国家现代性的要求，处理好与富强、民主、文明等价值的关系，更要把以“共同富裕”的社会主义平等价值内化——追求社会意义上的平等应是中国社会主义法治的基本特征。

Q：中国的政制有自己的选择，这一选择是否与中国的近世历史有关？您经常说，研究中国问题有一种重要的方法是“转身”，即回头去追溯它的过去，您能谈谈这方面的问题吗？

A：现实和历史不是一种对立关系，而是视角的差异。其实，一个人喜欢历史也不全是因为“好古”，或多或少都带有对现实的某种好奇。现实是历史的现实，历史也是现实的过去，两者之间始终存在着一条秘密的通道，要深入地理解现实就要穿过这条通道。对待现实有两种态度或方法：一种是直视，即与现实面对面，通过观审，寻找现实存在的各种因素以及这些因素间的相互关系；另一种就是上面所说的“转身”，即背对现实，追溯现实如此这般的“前世今生”。这好比了解一个人，一种是对他／她的直面打量，从他／她的现实状态中判断出性格或行为特征，另一种是看他／她的过去，从其成长的经历中寻取原因。

在中国近代思想史上，卢梭几乎是个家喻户晓的人物，其《社会契约论》（也有翻译为《民约论》）也为人所熟悉。然而，仔细阅读就会发现，卢梭的社会契约论并没有在近代中国扎下根，为中国思想所真正服膺的是“进化主义”。[42]要回答为什么会这样，恐怕还要返回到中国的近代历史中去。

学过法科的人大都知道，契约主义是西方宪制的关键。它既是解释欧美宪法历史的方法，也是其宪制建构的理论基础。契约主义中所包含的人民主权、权力限制以及权利保护是近代欧美政治生活中所面临的基本问题。然而，对于近现代中国来说，用契约主义应对中国政治问题，则显得文不对题。原因在于，中国近现代的基本问题不是限制国家权力，而是恰恰相反，即怎样建立一个现代国家并让它充分发挥作用。具体说来，近现代欧美政治的核心问题是如何有效限制权力，而中国政治的核心问题是如何让国家权力发挥其功能。

从这个意义上说，中国近代史上的改良、革命、建设、改革等等，其内在追求都是建立强大的现代国家和有效的现代政府，进而实现中国的充分现代化。换言之，中国近现代政治史的基本问题不是西方层面的限权与自由，而是中国处境里内生的国家现代化与政府权威化。[43]

中西在近代所处的不同语境是我们思考和研究中国政制问题的基本依据或前提。这就要求中国的思考者、研究者真正进入中国近代史的内在逻辑，而不是在中国的历史之外做一些原理性的简单比附。在思维方

法上，要把握两个范畴，即分析和综合。所谓分析，就是把研究对象拆解开来，对立起来，进而充分展现它们的不同之处，识别各自的独特性。对于中国问题的研究，可能首先要做的就是这种对照分析。所谓综合，就是在分析之后，把研究对象进行沟通比较，在各自特性的基础之上开掘出它们可能的共通之处，在更高层次上寻求它们的可通约之点。当充分把握了中国的历史语境之后，我们再来对中西政制之道进行比较和品鉴，那时的理解就会更自觉，更开阔。

梁漱溟在阐述自己的学术人生时曾说，他不是一个学者，不是一个哲学家，甚至不是一个学术中人；如果一定要说，他自己可能是一个问题中人。这里的“问题中人”，可能是说，他一直试图不受各种现成学说的羁绊，而是努力直面问题。为什么要如此呢？原因在于，西方的宪法学，和它的宪法精神已经有某种内在契合，因此，西方的宪法学家可以直接运转其宪法学而获得理论上的真知和实践上的效果。然而，由于中国宪法的独特性，直接套用西方宪法学范式，会使我们的研究错失事实之真，无法嵌入现实。要把握中国宪法的核心问题，必须具备一种突破西方宪法学范式的能力，必须有一种挖掘中国宪法自主议题的眼光，做一个“问题中人”。

Q：要准确把握中国问题，是否有这样一个前提性要求，即首先把“中国”这个基本概念放在近世的框架里加以理解？如果是这样，那又如何理解？

A：这的确涉及一个根本性问题，即处在近世的中国人是如何通过把握身在的这个叫“中国”的国度而认知自己的。如何认识“中国”，构成了如何认知自己的一个面向。这里，可以引入萨义德对东方主义（东方学）的阐释，而引入的目的是为了说明这样一个问题：中国人对“中国”的认知依赖于西方人所提供的“中国镜像”。

萨义德认为，东方世界尤其是近东世界，其近现代的自我身份，是由西方建构出来的；东方人的（文化）特征是西方“发现”的，其发现的过程则伴随着西方世界的军事征服、宗教传播和经济与科技优势，以及西方人、西方文化与商品的大量输入，包括鸦片。西方的学问家也就在这个过程中展开了对东方的研究，从而“东方（人）”作为研究的对象也就被贴上了“非理性”“迷信”“懒惰”“虚伪”“放纵”“专制”等标签，这些标签

进而又变为一种广泛流通的合法话语。“东方”就这样作为西方确证自我的一个反面的他者镜像，伴随着西方殖民主义的脚步被合法地构造了出来。虽然萨义德论述的材料主要是取自近东，但对于中国来说，他的论述也是基本有效的。中国的文化思想处境，并没有处在西方文化殖民主义势力范围之外。

东方主义是一种普遍的思维结构，它揭示了西方与“东方”之间关系的性质。对中国人来讲，还有一种类似“东方学”的学问，即“汉学”（sinology）。它是西方人阐释和建构“中国”的一种文化行为，基本上也可以归入“东方学”的范畴。

西方的汉学有不同的类型和不同的流派。但对于我们中国人来说，要加以注意的是19世纪西方传教士对中国的观察和研究，因为它在形塑近代中国人的身份意识、问题意识和思维方法方面，都产生了相当大的实效。对这样一种研究，可用“传教士汉学”这个不太恰当的词语加以概括。[44]

关于早期传教士的“汉学”阐释是否包含了文化殖民的因素，一直有争议。然而，有一点是肯定的：传教士在理解和阐释中国时，背后依赖的是天主教、基督教文化，以及西方近代的自由民主制度和个人主义价值，这些东西构成了他们阐释和建构中国形象的基本尺度，所以总体上把它纳入东方学范畴不会有太大差池。

传教士首先关注的是中国儒教。他们对儒教略有好感，甚至觉得儒教的诸多信条与基督教类似，都致力于提升人的品格，使人具有德性。但是，在说上几句儒家的好话之后，他们马上就会回过头去，生怕用儒教玷污了基督教。在他们看来，儒教无法与唯灵主义的基督教相比，前者只是在此岸努力，无法使人到达不朽的彼岸，因此儒教也就不可能与基督教本身的博大深刻同日而语。

其次是佛教。传教士很少去认真阅读佛典，而是通过社会中的僧人来理解中国佛教。由于中国传统社会里的僧人，大都来自贫苦人家，很多僧人进入寺院，可能只是为了获得一条谋生之路。这样，就导致僧人群体品流不纯，信仰不实。这些现象都被传教士看在眼里，认为中国的佛教徒大都是“假行僧”，是顶着宗教外衣的俗人。他们甚至觉得中国的佛教充满荒谬、欺骗与迷信，几乎不足道也。

然后是道教与形形色色的民间信仰。对这类宗教文化，传教士更是觉得不屑一顾。他们认为，这些民间信仰几乎是泛神论的分泌物，山有

山神，河有河神，城镇还有城隍庙……这些在他们眼里都被看作不可容忍的愚昧、迷信和偶像崇拜。

总体而言，在传教士那里，中国的宗教与文化充满了迷信、荒诞和不可理解。正是这种宗教与文化，孕育出了社会的愚昧、奸诈与不道德。

虽然在宗教伦理方面，传教士一般对儒家文化有些好感，但是这好感的背后却有一种傲慢，因为他们认为，中国文化比较谦和，不像伊斯兰文化那么极端，中国人尚可进行基督教意义上的救赎。换句话说，在传教士眼里，构成中国人精神内核的中国文化之所以还不错，是因为它是可以被基督教归化的。

然而，对于中国具体的社会政治制度，传教士们就不那么客气了。他们认为中国人奸诈、虚伪、冷漠，不讲卫生，不守时，爱面子，挣扎于极其恶劣的环境里，像动物一样只是一个没有尊严的苦力。在政治制度方面，他们认为中国的制度缔造了冷漠、惟上、麻木不仁的官员和充满奴性的臣民；这种制度是奴役的，专制的。[45]

“传教士汉学”虽然对中国形象的塑造非常有力，但也有一个变异和转换的过程。在明代末期的利马窦那里，中国的形象是大体健康和良好的；然而，到了清代末期，中国的形象在明恩溥（ArthurSmith，1845—1932）等传教士那里则变得不堪入目。这种反差是相当巨大的。

利马窦是意大利耶稣会的传教士，在明末万历年间，他几乎是只身一人来到中国。他有极高的学养，谙熟欧洲科学，也深通儒家义理，据说还能熟练背诵《论语》。他认为，传教的首要目标是士大夫阶层，为此，他广泛结交士绅官员，甚至还晋见了明朝皇帝。

《利马窦中国札记》[46]显示，他对儒家有相当的好感，为了传教的便利甚至说出“耶稣有孔孟之心”这样的话。他以孔孟来阐释耶稣，非常照顾中国人的民族情感。利玛窦这种上层路线的、温情的传教方式，与三百年后他的同事们那种下层路线的、傲慢的传教方式非常不同。利马窦认为，儒教哺育了中国人的品性，与天主教有相通之处。在他眼里，中国的政制也有良好的品性，科举是一种民主的制度，儒学的熏陶和科举制度选拔出来的官员，一般都具有正直、独立、为民负责的精神。总体上看，利马窦眼里的中国是一个文明礼仪和繁荣富庶的国家。

然而，三百年过去了，到了清末，社会政治结构与社会经济状态并未发生太大变化的中国，在明恩溥等传教士眼里，却变得极其丑陋萎

靡。在民族品格上，他们认为中国人冷漠、自私、狡诈、迷信……在文化上，他们认为中国文化大体上是非理性的，甚至是愚昧无知的产物，处于前现代的半开化水平；对于政治制度，则认为是奴役、专制和压迫的。这批传教士的中国认知，几乎支配了百年多来中国的自我意识，也塑造了中国的外在形象，至今效应未衰。

同为西方传教士，为什么对中国的认知差异会如此之大？

首先是个人处境方面的原因。利马窦来中国传教，几乎是只身前来。一个人要到完全陌生的环境里展开自己的事业，常常需要以客人般的小心谨慎，细腻谦逊，甚至是一定程度的对主人的应承，才可能让脆弱的自我得以保存，让局面得以打开。与晚清传教士不同，利马窦没有自己的军队、外交官和商人作为后援，没有殖民地和租界作为根据地，缺乏这些硬实力，只能以态度的谦逊作为软实力。

或许更实质的缘由是中西物质力量对比发生了变化。利马窦时代，中国社会经济一如既往保持在特定水平，而欧洲则处于中世纪晚期，处于腾飞的前夜。一百多年后，欧洲的科技革命和启蒙运动开始了；动力、交通、商业、政治管理都进入现代化历程中；再经两百年，到19世纪，欧美在物质文明方面勇猛精进，已全面超越中国。伴随着物质文明的优势，西方传教士在审视中国时，就有了充足的底气和自信；他们的宗教文明和文化思想等也仿佛同步取得了优越性。于是，中国在他们变化了的眼光里，就变成了千年不动的木乃伊和半开化的蛮夷之地。

“传教士汉学”并没有脱离东方主义的范畴。它始终是以西方文化价值为判准来看待和处理中国的社会文化。在中国宗教与文化方面，尤其是民间宗教与民间文化方面，“传教士汉学”非常鲜明地展露了其东方主义特质。恰恰是19世纪以来的传教士的这种“中国阐释”，非常深刻地影响了近现代中国知识分子。明恩溥的《中国人的气质》直接或间接地影响了一代又一代的中国人。鲁迅就受明恩溥这本书的深刻影响，生前曾四次提到明恩溥和他的书，而且还表达了要把此书翻译成中文的愿望（他不知道此书在他生前已经有了中译本）。鲁迅的国民性批判，部分的知识背景也直接或间接地来自明恩溥和其他传教士。

“传教士汉学”对中国的构建，随着西方军事和政治势力的侵入，相当程度上被内化为中国人的自我意识。它一方面促使中国人得以同自身处境拉开距离，去反省和批判自我，产生相当明确的关于中国的自觉意识，而这种自我批判与自我认知，又诱发了中国的社会改造和社会革

命。时至今日，我们很大程度上依然承受着“传教士汉学”所带来的结果；但另一方面，它也促使中国人因西方的理念和价值而发生变化。中国的现代性之路，其推动力相当程度来自西方思想文化的渗入。

这里再强调一点并不算是无谓的啰嗦：“传教士汉学”在性质上属于东方主义（东方学）的范畴应该是没有问题的，然而，这并不意味着他们每一个人的具体观点都是为殖民主义（包括“宗教殖民”）服务的，也不能把他们的每一句话和每一个具体行为都纳入“东方主义”体系中去。应该说，传教士的有些观察是敏锐的，有些观点也是中肯的。他们许多人既在中国传教，也救济穷人，用他们的医学知识救治贫苦的中国百姓，这对于一个自古就缺医少药，在广大农村更是如此的国度是难能可贵的。就拿明恩溥来讲，他既在山东传教，也在山东赈灾，建立小学、中学和医院。1908年，他向时任美国总统西奥多·罗斯福建议，将清王朝支付给美国的“庚子赔款”用来在中国兴学、资助中国学生到美国留学。清华留美预备学校（后改名清华大学）的成立，为中国留学生赴美打开了大门，这与明恩溥的努力是分不开的。

因此，鲁迅那一代清醒的中国知识分子接受“传教士汉学”的影响，不能认为他们都是傻子。

“传教士汉学”所依赖的并不只是他们对中国文化与习俗的掌握，更重要的是他们自身的基督教（包括天主教）文化背景。基督教文化实质上是一种逻格斯理性文化；它以逻辑为骨骼，架构了整个人生观、社会政治观和世界观。它的内在结构，在形态上显得纲目明晰，首尾连贯；在展开和实施这个“大全”体系的过程中，就像操作一个理性化（rational）系统，可以执首以制尾，执一以驭万。以这种逻格斯理性的宗教为标准和前见来看待中国宗教与文化，两者之间显示的就不是差异之分，而是高低优劣之别。

也就是说，面对相同的现象，在不同的思维形式和价值标准中，自然会出现不同甚至决然相反的判断。在我们自己的坐标里，不管是外来的佛教，还是本土成长的道教和其他民间信仰，都是由我们自身塑造而成的。中国儒家的思想气质，也可能塑造了中国宗教的某些关键特征。我们若是顺着儒家的思想去考察，一些关于中国宗教的现象就会得到更加公允的说明。如果说基督教的实质是逻格斯理性（logical reason），那么中国儒学及其宗教文化的实质，或可用“实用理性”（pragmatic

reason）来标示。对于鬼、神、灵魂这类经验中不可实证的事物，儒学采取的是存而不论的中庸态度。孔子曾说，“敬鬼神而远之”，“祭神如神在”，“未能事人，焉能事鬼”，且“不语怪力乱神”。孔子的这种态度，是中国文化实用理性特质最典型的说明。它既不否认属灵事物的存在，也不强调他们的存在，仅仅只是存之，远之，不在理论上追究这个论题。

从儒学这种实用理性视角看，中国宗教里的世俗主义、功利主义、泛神主义等就好理解了。譬如说，人们可以在甘霖之后祭奠龙王，也可以在求雨不得的时候鞭打督促龙王；可以对狐狸精的故事津津乐道，也可以毫不留情地杀掉狐狸以取皮缝衣。透过中国宗教里的种种现象，我们可以发现，这种“实用理性”与基督教的逻格斯理性差异悬殊，不仅在形态和原理上，而且也在它所主导的社会文化现象上。如果我们把中国宗教与文化放在实用理性层面审视，那么它也就并不显得乖谬难解了。

当然，“实用理性”不会导致一种纯粹逻辑的终极追问；它不会像康德那样，为了支撑整个伦理架构，要悬设一个上帝作为逻辑支点；也不会像基督教那样，为了理解整个世界，必须得论证上帝的存在。中国的“实用理性”依据的是一种经验法则，传统社会里县官判案，对于无法查证之事，可以用“妖邪作怪”来敷衍，而且各方基本也不持异议。历史轨迹和文化精神，可能是我们准确理解相关现象的一个可依托的语境。

另外，中国文化里有一个传统，信奉“旁观者清”。这是一种非常虚怀若谷的精神。但是，我们在谦逊的同时，对于旁观者之论，如这里的“传教士汉学”，当需慎思明辨，于其议论得失做到心中有数。我的意思是说，文化的优越性和政制的合法性不是一个自足的事物，它们和背后的物质文明发展程度可能密切相关。

具体说来，欧洲宗教和政制相对于中国文教，其优劣之势的变化，其关键可能不在宗教和政制本身，而在于它所关联的社会经济状况的变化。欧洲物质文明的发展，抬升了欧洲政教的地位。这里边包含着一种重大的判断，即政制的合法性与文化的优越性，可能从根本上取决于政制和文化的功能实效。如果一种政制和文化能够协助它的社会经济系统取得优势，则它的合法性和优越性就会增强。为此，我们或许可以进一步认为，政制与文化的品质取决于它能否协助其社会经济系统发挥实效。不存在抽象正义的政制，也不存在绝对优越的文化伦理，它们的品质得在具体语境中判断，得依据其功能效果求得答案。

Q：中国在走上近代性的路途中也遇到了“民族”问题。请问，民族主义是怎样成为中国自我认同的一种方式的，或者说，民族主义在近世中国何以成为一个问题？

A：在这里我们可以把论题主要设定在两个层面：一是民族主义本身的问题；二是对中国来讲，民族主义问题的关键点在什么地方。第一个问题可以略谈，重点放在第二个层面。

民族主义表达的是一种政治诉求。当它作为一种政治理论时，其含义并不清晰，同时又与“民族”这个被发明出来的概念纠缠不清。我们在理解这个问题时，通常会以一个习惯性的假定作为前提：有了民族的认知，才会产生民族主义。其实不然：“民族作为天赋神赐的划分人的方式，作为固有的尽管姗姗来迟的政治天命，不过是个神话（myth）；民族主义有时利用先存的文化，把它们变成民族，有时则发明民族，而且经常消灭先存的文化：不管好与坏，这就是真相（reality），而且一般来说不可避免。”[47]简而言之，民族主义并非对“自然的、既定的单位的觉醒和确认”，相反，是民族主义创造了民族。

按照通常说法，民族主义和民族国家起源于欧洲。[48]法国、英国等政治文化体脱离了中世纪的封建体系，各自谋求自身的独立地位，进而产生了近代以民族国家为基本单位的国家间秩序。然而，纵观欧洲民族主义的前世今生，就会隐约发现，欧洲的民族主义思维，是一个自身带有致命缺陷的模式。民族主义在欧洲成了一把双刃剑，它既能催生民族国家的诞生，也能把既成国家的一部分分离出去。欧洲的民族主义至今也没有找到合适的政治体基座。

在古希腊时期，人们在“个体－城邦－帝国－希腊世界－世界”五个层次中游走，虽然古希腊世界力求以城邦为基本的政治体基座，但一遇到帝国战争或与东方人的战争，城邦就失效了，就得寻求其他更大层次的政治体基座。随着马其顿亚历山大的扩张，一个泛希腊化的世界兴起，城邦也就式微了；到了古罗马时期，“个体－行省－帝国－世界”的结构，使罗马能长期在帝国架构内维持稳定状态，但渐渐地，帝国与蛮族之间以及帝国内部都发生了问题，最终导致了罗马的灭亡。进入中世纪，“个体－庄园／自治市－王国－王国联盟（神圣罗马帝国）－世界”的体系形成，庄园变成了主要的政治经济体基座，王国的边界随着君主的联姻、继承等发生着剧烈的变动，欧洲内部遂处于散碎漂移的状

态。一直到17世纪以来，法国、英国等王国渐渐夯实自身结构，变成独立政治体，民族国家才逐渐把封建体系挤崩，进而形成民族国家体系。

民族国家体系的形成，大大促进了欧洲的政治经济的发展，使其领先于世界。但是随着民族主义的膨胀，各国之间的矛盾也日趋严重，终于酿成了两次世界大战。“一战”后的国际联盟试图化解民族主义极端化的难题，最终归于失败；“二战”后欧盟的成立则有了相当大的成效，但是，随着英国的脱欧，欧盟还能走多远，能否真正克服民族主义的难题，还真是一个未知数。

可以认为，欧洲的民族主义，只是西方世界历史发展中一个环节而已，而且还是一个自身蕴含严重问题（trouble）的环节。西方人自己已在两次世界大战中吃尽民族主义极端化的苦头。当他们试图以这样一种民族主义思维来解释和指控现在的其他国家时，其身上背负的问题是值得反思的。

中国现代意义上的民族主义发生应追溯到1840年以后，基本上是和中国的“近代”重合的。这之前，中国以“天下体系”的方式自足地存在于亚欧大陆的东端，并在这个体系中处于盟主或“天朝上国”的地位，把自己看作这个“天下世界”的“首都”。“中国”的这种存在方式持续了一千年以上。传统的天下体系中不可能孕育出现代意义上的国家和民族意识，其思考出发点也不可能是现代民族立场，而是一种儒家化的“普世主义”思维。然而，1840年以后，随着一系列“不平等条约”的产生，中国的“天下体系”逐渐解体，中国自己也由“朝贡体制”败北于“条约制度”。

在“条约制度”的框架下，中国屈辱地发现，自己并不是“天下世界”的中心，而只是这个弱肉强食世界的一员，而且是贫弱的一员。中国也不是“天下世界”的“首都”，只是众多国家中的一个国家，而且是一个低人一等的国家。不管自己情愿与否，中国只能眼睁睁地被强行纳入民族国家体系，而且是作为一个不受尊重的国家而存在。在这种情势之下，中国人不得不进行自己的民族主义思考。可以这样说，近百年来的中国思想者和传统中国的思想者不一样，前者是以国家和民族为起点思考问题，后者是以天下和普世主义为中心建构自己的理论。

思考中国的民族主义有这样一个实质性问题应予以重视：民族主义除了与国家独立、民族自强、民族自我意识有关之外，中国的民族主义的关键点是什么？用民族主义来理解中国近现代进程应从什么地方入

手？

民族主义之于中国意味着对本民族核心问题的思考和判断。一个真正的民族主义者，一定是一个对本民族有着自觉理解的人；一个虚假的民族主义者，必定会失之于对本民族最核心、最基本问题的把握。

近世以来的中国民族主义主要有两个视角，即“外”视角和“内”视角。“外”视角是超脱国家内部族群的差异性，把因传统、政治、文化凝聚在一国之内的各个族群“想象”[49]为一个共同体，以应对国家之外“强势民族”所造成的困境。在这个层面上，汉语的“民族”一词应是“国族”的意思。具体而言，当近世以来的中国思想者面对西方列强（也包括日本、俄国等）与中国的不平等关系时，他们自然把对方想象为一个集团，而其名称则是根据自己的情感强度不同，被叫作“洋人”或是“洋鬼子”；在所属的国家层面上，它们被叫作“泰西民族”或“西洋民族”。与此相对应的，我们自己当然也被视为一个整体，名称是“中华民族”。[50]

“内视角”主要是由以孙中山为代表的革命党人提供的，他们对“民族”概念主要是根据革命的不同阶段、不同目标而进行定义的。革命初期出于“排满革命”的需要，他们的民族概念主要是从族群性着眼，这与以前“反清复明”这类会党组织本质上没有什么区别，不同的是目标，革命党人的眼界更高一筹，因为他们不是中国明朝的复辟主义者，而是为了建立一个以汉人为主体的新国家。等到清王朝真的倒下去的时候，革命者也不能让原有的国家疆域缩水，建立一个纯粹的汉人共和国自然是不现实的。于是，他们在策略上默许了“五族共和”的思想。所谓“策略”在更大程度上只是装装样子而已。譬如，中山先生在对少数民族团体讲话时，总是要说到“五族共和”，一旦是“自己人”的场合，他的口吻就变成了强调汉人的责任与义务。孙在晚年曾回忆说，他原本就不同意“五族共和”这个说法，他的默认主要是出于形势的考虑。进入20世纪20年代，中山先生和他的同志渐已抛弃了“五族共和”的提法，改称为“中国民族”，其成熟的民族主义思想是以中华民族的强盛为目标的“国族主义”。这也预示着革命者的民族主义“内视角”与“外视角”的合流。

本来，在传统的中国语境里，不存在民族（nation）这一概念。“民”与“族”是不同理路上的两个事物。“反清复明”并不是西方意义上的民族主义，那只是会党们想象的一个理想化的汉人政权；“排满”的革命者也习惯将自己的革命称作“种族革命”，而非西方意义上的民族主

义运动。

所谓“民”，是一个和“君”“官”对立统一的概念。“天生民而立之君”，“民为贵，君为轻，社稷次之”等表明，“民”是一种先在的政治实体，是“天”的产物；而“君”是一种牧养和教化“民”的职务性、功能性存在。“君－民”“官－民”构成了传统中国基本的政治结构。

“民”是一种普遍的存在，它不被任何政治架构所限制。比如，当“民”不满于他们的“国”时，可以离开他们的国而另寻其他的国。儒家也倡导“怀德以来之”的竞争方式，把其他国的“民”吸引到自己的国中来。

所谓“族”，是一种包含多个层次的生活单位，有氏族、家族、宗族、部族等。这些单位是自然意义上的，他们只是表明了人们“聚族而居”的生活状态；这些单位没有建构层面和政治层面的含义。

比较而言，“民”是政治概念，“族”是自然和伦理概念。二者是不同层面的事物。

从政治的范畴讲，天下－民－君－官构成了一种普遍的政治秩序，即传统中国大一统的王朝秩序。这种秩序是一种天下秩序（天下体系）；民为主，君为客，民之于君，恰如铁打的营盘流水的兵；民是本位性的，君是功能性的。民不会与特定的政治范畴坚固粘连，在大一统之前，民可以在不同的国之间流动、选择；在大一统之后，民可以通过起义的方式重新选择君。

“民”具有一种“公”的属性；而“族”则是“私”的表现。在传统中国，“族”只是一种自然意义上的生活共同体；“民”和“族”之间相隔甚远，“民”的普遍性、天下性也无法容纳“族”的小集团性。当一个政权以“族”的思维，而非“天下”的思维行事时，就会被视为不合法的政权，比如，钱穆就把“满清政权”视为“部族政权”，即一种私性的、缺乏合法性的政制类型。

细细追究“民”的政治含义，我们可以发现，传统中国的政治观是一种普遍的、天下为公的政治观；它的视域及于所有的天下子民，从来不限于某家、某姓、某种部族（ethnic group），也不可能用“民族”二字加以界定。

传统中国以“民”为政治的核心概念，“君”和政府是养民、护民的功能性存在。为此，古代解决政治问题就往往是“民”的政治出场——起义。“伐无道，诛暴秦”，“替天行道”等旗号下的行动主体都是普遍

的“民”。然而，到了近现代，传统价值体系瓦解，中国必须用另外的价值和思想体系来处理政治问题。

中国的马克思主义者找到了“阶级革命”这个新路径、新方法。

根据列宁的定义：

> 所谓阶级，就是这些集团在历史上一定社会生产体系中所处的地位不同，对生产资料的关系（这种关系大部分是在法律上明文规定了的）不同，在社会劳动组织中所起的作用不同，因而领得自己所支配的那份社会财富的方式和多寡也不同。所谓阶级，就是这样一些集团，由于它们在一定经济结构中所处的地位不同，其中一个集团能够占有另一个集团的劳动。（列宁：《伟大的创举》）

也可以说，“阶级”是以经济政治地位为尺度，将人划分为剥削阶级／被剥削阶级、资产阶级／无产阶级、地主阶级／农民阶级等相对应的不同属性的经济政治共同体。

中国境内存在着多种族群（ethnic groups），如何处理这些族群间的关系，是中国新民主主义革命过程和政治运行过程中必须面对的问题。中国的马克思主义者坚持以阶级为主导来分析和解决中国问题的路径，而“只讲阶级感情、不讲族群划分”是其主要策略。通过把所有族群都划分为“剥削阶级（压迫阶级）和被剥削阶级（被压迫阶级）”，中国的马克思主义者动员了整个被剥削、被压迫阶级，从而实现了革命和政治目标。

从民族主义的视角出发，我们可以把中国的新民主主义革命看作一种多族群的阶级革命，其主旨就是唤起国内各个族群共同的“阶级意识”，构建一个超越族群的新型共同体。这个新型的共同体首先被预设能够在两个层面发挥作用：一是解构中国传统的乡土观念以及与之相联系的“地域情感”。在传统的中国社会结构里，因为乡土的归属感，一个山东人在异乡见到另一个山东人——与其他省份的人相比——容易走近而结成“乡情共同体”，说得直白一点也可以叫“圈子”。而“阶级共同体”的区别在于，一个山东的贫农在异乡遇到一个山东的地主，并不比遇到其他省份的一个贫农更为亲近，因为后者才是自己的“阶级兄弟”。二是降低族群之间的差异性。其原理与第一个层面类似：一个藏族的农奴在家乡遇到自己的主人，与遇到一个贫苦的汉族同胞相比，后者更容易被认同为“自己人”。在那个革命的年代，西藏的解放，百万农奴翻身的喜悦

不全都是文艺的创作，也是写在穷苦人的脸上的。从这个意义上说，新民主主义革命的过程，也是全国境内各族群相互融合的过程。

几十年过去之后，我们回过头来细细反思这种以阶级思维方式处理族群间问题的思路，或许能够发现它启人深思的地方。

首先，相比于族群的自然血缘特征，阶级是一种反思理性的概念。如果说族群思想是一种自发无意识的认知，那么，阶级概念则是一种通过反思和理性建构而形成的有意识的认知；阶级分析方法是一种理性的思维体系，它以理性的力量穿透了自然情感所形成的族群观念。如果强调族群，则是在强调自然血缘关系；如果强调阶级，则是在强调理智的建构性关系。对中国而言，阶级概念的引入有着强烈的近现代政治的意味。

其次，阶级思维和族群思维是两种性质不同的思维方式，它们之间的博弈，既是思维方式之间的较量，也是支持这种思维方式的社会经济模式之间的竞争。这需要透过阶级、族群等思维方式，去追究背后的社会经济模式；当社会经济模式变了，相应的思维方式的效能也会发生变化。比如，在提倡阶级思维的时候，如果没有政治经济措施来支持这种概念的运行，这种思维就可能会沦为一种话语层面的空洞之物，事物自身会沿着另外的轨迹运转。

因而，我们在反思这段以阶级思维处理族群问题历史的时候，对其中所蕴含的机制、社会经济条件等，都值得做一些冷静、细致的分析，其功过得失，也应该被透彻地认识。

1949年中华人民共和国成立之后，因中苏之间的特殊关系，中国共产党领导的共和国强化了对苏联的学习与模仿，而上述问题也随之发生了微妙的变化，苏联处理族群间关系的所谓“民族主义”也被引进中国了。

正如上言，在新民主主义革命时期，国内族群本身是不被强调的；而现在，国内族群问题则被苏联的“民族主义”模式强烈地塑造着。在这一过程中，中国展开了民族识别工作，以确定各个族群的民族身份。这是一个引人注目的变化：从革命时期强调“阶级意识”“阶级共同体”，到人民共和国重视国内各族群的差异性的转变。[51]

然而，苏联的“民族主义”并不是中国的问题。苏联本来就是一个政治联合体，由各民族加盟而形成。在塑造苏联的过程中，斯大林把欧洲的民族主义概念化、范式化了。他以共同的语言、共同的经济基础、共

同的地域和共同的文化意识为要素界定民族，在识别民族的基础上，又通过“民族自决”和“自主加盟”的方式来解决民族联合、组建政治共同体的问题。[52]

在所谓民族问题上，苏联与中国有着完全不同的背景。作为一个国家，苏联是在近代基础上才形成的、以政治力相整合的一个政治体，其内部的文化和历史联系要弱得多；而中国则更多是一个历史文化共同体，内部各族群的历史渊源极其厚重，民族间的交流与互动也是自然形成的。就稍近一点来说，自清代康熙皇帝以来，中原和边疆各少数族群的关系就逐步从政治、历史和文化的方面得以确立和巩固下来。传统中国文化中“天下一家”的概念对境内各个族群的相互融合产生了重大影响。其实，也不用去追溯历史文化渊源，单从制度层面上讲，中国境内各族群的联合，就已经有300多年的历史了。历史、文化所带来的各族群的融合，正是苏联这种新型联合体所不具有的。

当然，这是一种修辞化的说法。用另一种不那么修辞化的表述就是，苏联是近现代俄罗斯大国沙文主义的产物，而中国是历史文化发展的自然结果。在学术方面，民国时代中国就有“边疆政治学”这一立足传统智慧的学科，它以传统政治经验为基础展开分析阐释。在这种背景下，苏联的民族主义政策有它的语境合理性，而中国的“民族问题苏联化”未必就是一个明智的选择。事实上，中国的民族识别也只能按照他对这个定义做了补充解释，“当然，民族的要素——语言、地域、文化共同性等等——不是从天上掉下来的，而是还在资本主义以前的时期逐渐形成的。但是这些要素当时还处在萌芽状态，至多也不过是将来在一定的有利条件下使民族有可能形成一种潜在因素。这种潜在因素只有在资本主义上升并有了民族市场、经济中心的时期才变成了现实。”（斯大林：《民族问题与列宁主义》，《斯大林全集》第11卷，第289页）斯大林的民族定义和苏联的实践标准，而这本身就不符合中国自身的历史传统。若按照这一标准，那中国到底有多少个“民族”本身就成了问题，“识别”最终变成了“筛选”。[53]这样一来，中国的族群（ethnic group）就被人为地“民族化（nationalizing）”了，民族国家建设也变得更加复杂起来；而民族问题引起的nation（民族）与ethnic group（族群）之间的混淆，在中国最近的三十年里也逐渐成了一个凸显的问题。

现在来看，斯大林在解决国内民族问题时是把民族主义的焦点从国家间引向了国内族群，利用所谓“民族自决”“自主加盟”模式，虽然在理

论上一时为俄罗斯的大国沙文主义解了套，但同时也为苏联日后的解体埋下了祸根。斯大林的民族主义实践算不上是一个成功的案例。而我们中国自己在处理国内族群问题时，首先需要对自己的历史和传统有一个清醒的认识与反思。

Q：李泽厚先生说，救亡与启蒙是中国现代的两个基本主题。在您看来，救亡与启蒙这两个似乎有些矛盾的概念，是否确实贯穿于整个中国现代史？

A：李泽厚先生的《启蒙与救亡的双重变奏》这篇长文最早是发表在《走向未来》1986年创刊号上，后又收录在他的《中国现代思想史》中，并作为该书的首篇。[54]这篇距今已有30余年的文论在中国的当代史上的价值是不言而喻的，无论文中的观点对错与否，它都从不同的层面影响了我们这一代人文社科的知识者。今天重提这篇文字，首先是为了向李泽厚先生表达一个后辈对他应有的敬意。

我不想在此详细评述这篇30年前的文字，因为用三十年后的眼光去评论三十年前的东西，多少有些不公平。下面的文字主要是由该文所引发的一些不成熟的想法，这些想法自然也会关涉到“启蒙—救亡”这个分析框架。

我总觉得，对一部复杂的中国现代史来说，使用任何一个二元对立结构的分析框架都不太合适，无论是“启蒙—救亡”范式，还是“激进—保守”模型。这样的框架很容易使问题简单化、范式化。历史自身并不具有范式的意义，都是历史之外的人加上去的。这样的框架，说到底是理性的、冷静的、有所希求的，是抽身于历史之外再说历史，这个词也可以叫“反思”。“反思”历史的人，无论怎样敏锐，历史还是照它的样子发生。任何对历史的反思都加上了反思者自己的意图，只是这种意图被“历史之外”的冷寂理性遮蔽着而已。任何对历史拐点的遗憾都是基于对现实的某种判断。历史本身是客观的，而“历史范式”都是主观的。抽象历史范式的过程本身就带有悖论性质：范式的形成都是在历史的某一个阶段完结之后，这种“事后性”说明它并不是对这一过程的客观记录，而是从某一“定制的原理”出发对这一过程的重新整理。它本身就内含着“历史之外”的理性立场与“历史之外”的主观建构之间的冲突。

在方法论上，这种二元对立的结构也并不是历史本身的构成方式，

而是对历史的人为设定。历史本身是一种复合性存在，它永远都不会以清晰的二元对立的两极呈现出来。“二元对立”都是认识历史的人自己设定的视角。这样一来，就很容易将历史复杂的因素进行二元化处理，将历史的一些给予“希望那样”的一极，而把剩下的一些分配给“遗憾”的那个。历史的范式就是对历史本身的剪辑，这是不能否认的。

一切应然之物都不是未来将出现之物，应然之物有价值但无法投放于历史之中。

而另一方面，历史又是以它死去的样态存在着，而历史的观察者和研究者的观察、研究就是把历史唤醒。这是观察者、研究者的使命，也是他的工作方式。那种认为排除了历史观察者的主观意图，历史才会呈现它真实的面目的客观主义者，既不切合实际，也多少有点自欺欺人。历史永远都不会以它整全的面目显身，留下的只是它的残骸。而历史的观察者、研究者也只能依据这些残骸，用“拼凑的方式”让它活过来。譬如：

1.档案　档案躺在“档案馆”里，就是一堆死物，意味着它已经“博物馆化”了。而观察者、研究者把它打开，便成了一种“对话”：既与档案对话，也与档案的记录者以及与自己对话。这里，没有纯粹客观的东西：就档案自身而言，记录者怎样记录、用什么方式记录，哪些应该进入档案，哪些应该排除在外，都带着强烈的主观色彩。一个简单的例证是，在国民党的档案里，1911年的“武昌事件”被记录为“武昌首义”，而在清廷的官文里则是“武昌叛乱”。而档案的阅读者如何理解档案也存在上述有关语境部分所说的“视域融合”问题。

2.事件　历史事件总是指向过去，否则就构不成“历史”二字。观察者或研究者，无法做到还原历史事件的客观真实，只能凭借事件的线索或残留物“重构”事件，以实现对这一事件的可理解性。“重构”这个词若显得太过主观，换做“重述”这个词好了，其原理和操作方式是一样的。对于历史事件的研究不存在本体意义上的“真假”，只有“合理”与否的判断。否则，同对一个历史事件，比如“义和团运动”的研究，其差异性就不会如此之大了。

3.人物　历史人物本身就是一个主观性的存在，我们无论借助于何种工具和手段都不可能复原一个历史人物实体性的身像。人物史研究所依赖的主要材料是被研究者所留下的文字，包括著述、书信、日记等，除此之外并无更为可靠的东西可以依凭。然而，人物的著述并不等于人

物本身，其真实的思想和情感既可能在文字之中，也可能在文字之外，人物的“外语境”始终是存在的；无论再亲密的关系，通信人也不会向对方把自己的心事和想法和盘托出，即便袒露心声，他也会在文字表达时，注意选择“恰当”的字词。当收信人收到这些文字时，写信人的实像已经经过了写信人以及时空传接的过滤。与此相比，日记可能是最能反映人物真实的文字。可谁都知道，所有记录自己的真实都是经过自我选择的，日记的记录者在书写时一般都能预见到日记公开的可能性，因此日记并不全然是写给自己的，历史人物的日记能够见之于世并不是他死前的疏忽，而是他愿意让人看到。由此也可以说，即便再敏锐的观察者、研究者也无法为读者提供一个绝对客观真实的历史人物构图，只能凭借人物留下的文字、照片、影像等进行“自我”解读，呈现出一个相对意义上的不断逼近于历史客观性的画面。所以，鲁迅的专家肯定不止一个，而是一群人，他们既相互交锋，也相互认同。

4.景观物　除上述而外，历史会留下它的残骸，这构成了读解历史的特定物象，如建筑物、考古发掘的物品等等。这些景观物并不是历史自身，它只是历史的残留而已。无论专家还是普通人，在遭遇故宫之前，故宫只不过是一个死寂的建筑群。但当其目光驻留它上面时，这本身就构成了一种对话关系，通过相互不断的凝视而达成理解，并把这种理解注入每一片砖瓦之中。景观物只有变得能够理解时，它才构成历史。历史因为它的残留物而被灌于后人的理解之中，它自身必然也带着活人的偏见。

不管怎样，历史都不会遂活人所愿，它有自己曾经的活法。与其责怪它，还不如走近它，亲近它。哪怕是虚拟意义上，也要进入它自身，与它为友，把握着自己的脉搏倾听它的心跳。让历史同情阅读者的处境，阅读者也虚心倾听历史的低语。这便是所谓历史的“代入感”吧。

具体到“启蒙－救亡”图式，让我感兴趣的是这个框架的使用。我认为，任何二元对立结构范式的成立都以概念的重新赋义为前提。马基雅维利在《论李维》中有关“命运－德性”的德性如此，“启蒙－救亡”的启蒙和救亡也如此。

在中国文化传统意义上并不存在“启蒙”（Enlightenment）这种观念，括弧里的这个英文词语的原意是“点亮”“掸去灰尘”。康德在回答何为启蒙运动时说：

启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态。不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智，而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心加以运用时，那么这种不成熟状态就是自己所加之于自己的了。Sapere aude！要有勇气运用你自己的理智！这就是启蒙运动的口号。[55]

在康德的概念里，启蒙意味着自我克服“不成熟状态”的一项伟业，而这种“不成熟状态”之所以能够克服，因为自我的原体是具有理性光源的，现时的自我只是理性之光已被遮蔽、蒙上了灰尘而已。启蒙就是掸去灰尘，用理性之光点亮自己，或者说启蒙就是自我除却偏见与愚昧。它不是通过“别人引导”而开启理性之光的，而是自己照亮自己。换言之，非要经过别人的引导才能运用自己的理智，这不是启蒙，恰是被康德看作人的“不成熟状态”的表现。

《启蒙与救亡的双重变奏》所使用的“启蒙”概念是被作者重新规制了的，它指向的是中国20世纪由《新青年》导引的文化事件。具体说，启蒙是从两个方面被界定的：一是指中国职业知识分子对启蒙运动以来的西方文化的接纳（但不包括西方革命层面的文化）；二是对中国以儒家为主线的文化传统的批判。而任何与“政治”有关的知识活动则被剔除于这一概念之外了。很显然，这些大学校园和书房里的职业知识分子所做的并不是康德意义上的“启蒙”，而是用启蒙运动以来的西方文化装备好自己，成就一个已被西方文化俘获了的完满主体。然后，这些主体便带着强劲的“西方理性”歌颂人权、民主和自由，批判中国传统，并以这种方式为大学围墙里的学生和墙外的民众“启蒙”。即是说，他们与他们的知识对象之间在智识上并不是平等的，而是一种“施”与“受”的关系。这里的启蒙更像是“教化”。

在中国文化传统里，教化的主体占有绝对的知识优势地位，而被教化的则是处于弱势地位的那些人，他们不是西方意义上的“人”，而是中国意义上的“民”。民并不是一个具有理性光源之体，而是一个不靠别人“引导”（准确地说是教化）就永远处于混沌状态的不觉者。在中国文化传统中，“民”有许多同源字，都有“迷蒙和混乱”的意思，如“泯”“惛”等，甚至作为玉的“珉”也往往被称为假玉，它们缺少真玉的光泽，因而君子对此不屑一顾。（参见《荀子·法行》）几种古代经典还定义民为“冥”或者“冥”的同源字“瞑”，即黑暗和混沌的意思。

董仲舒说过：

民之号，取之瞑也。使性而已善，则何故以瞑为号？……性有似目，目卧幽而瞑……譬如瞑者待觉，教之然后善。当其未觉，可谓有质而不可谓善……民之为言，固犹瞑也，随其名号以入其理，则得之矣。（董仲舒：《春秋繁露·深察名号》）

西周文字中的“民”是指瞎了的眼睛，因为它没有瞳孔。“民”是缺少眼睛中最重要的部分——瞳子——的人。段玉裁认为，《说文》把“民”定义为“众萌”，特别用了“萌”字以表示精神上的黑暗和无知。“萌”字的第二个意思是“发芽”，这和董仲舒把“民”说成可以唤醒的沉睡着的人是一致的。[56]

而《启蒙与救亡的双重变奏》所使用的“启蒙”，以及用这一概念所解释的问题，或多或少便杂有这种味道。简而言之，这个概念离中国文化传统里的教化，比离康德的启蒙更近。

与此相反的是“救亡”。它在文中一直作为一个“行动”的概念被使用，但不能把所有被排除在启蒙之外的行动都归于“救亡”概念之中。就近现代的中国历史而言，1840年以后直到甲午战争，中国的行动和实践一般被界定为“自强”，而不是救亡，中国的政治上层如此，士大夫知识阶层也如此。当时的中国，虽然经历的两次鸦片战争都以失败告终，殖民化程度加深，但并没有真正遭遇“亡国灭种”的危险，而且通过洋务运动，清王朝确实也有了“中兴”的气象，这是当时政治精英、智识精英的基本共识。“救亡图存”的压力，实是始于中日之间的甲午战争。中国败于东邻的小国日本，朝野才真正感受到民族和国家的生存危机。于是，才有了康有为的“公车上书”，以及随后的“戊戌变法”。

而随着清王朝的崩溃，中华民国的建立则被视作一个新生国家的开始，因此也并不是严格意义上的“救亡”。中华民国确实带来了纷杂的乱象，也主要还是集中在国家内部，是政府层面的体制安排问题，无论哪个派别主掌中央政府，中华民国的名号必须要维持，虽然曾发生过复辟事件，但业已被证明那只不过是一种愚蠢的行动而已。这些都是基本的历史史实。中国现代史上，从1931年的“九一八事变”，中经1937年抗战的全面爆发，直至1945年抗战结束，这是自鸦片战争以来中华民族遭遇的最大生存危机，这种危机感后来被作为国民的共识写在人民共和国的

国歌里。这期间所发生的“革命”，与“救亡”也不是一回事。第一次国共合作，是“革命”并不属于“救亡”，它指向一个共同的革命目标，即打倒军阀。合作破裂之后，中国共产党人被迫走向了独立革命之路。随着抗战的爆发，国共再次合作则是因“救亡”而促成的，自然属于“救亡”的范畴。“救亡”和“革命”属于两个不同层面的问题，其关系有时相依相存，有时又是各自独立，不能将两者混融一体。任何概念外延的扩大并不会增强，而是削弱这一概念的解释力。

中国的现代史本身就是各种因素相互交织，从中抽象出任何一个清晰而恰当的分析框架都是困难的，也未必是合理的。一种审慎的做法是重视历史因素之间的关联性。关联性的寻取就是把历史的观察和研究做成“学术”，而不是处理成一种反思性的历史哲学。

毫无疑问，以《新青年》为主轴所导引的文化事件是有意义的，这种意义不单集中在这个文化事件自身，而且也关联到被归于的“救亡”概念。就这个文化事件而言，如何为它命名是一个棘手的问题。

“新文化运动”是它的普遍叫法。而实际上，“新”字并不能准确表达它的意义。这里的“新”不是时间意义的，而是一个带有价值指向的词语，言指的是西方文化，并把这一文化赋予了“新”的涵义。当然，“新”还包括了它对中国文化传统的否定态度。

这一文化事件也被称作中国的“启蒙运动”，这暗合了《启蒙与救亡的双重变奏》的书写策略。

它也被赋予了“中国的文艺复兴”的称号，但相对来讲这种说法并不算是主流。一个以批判自己的文化传统为指向，以借取别人而改变自己的做法被冠以“中国的文艺复兴”总是觉得怪怪的。

还有一个不太引人注意的称谓是“文化的外借运动”，这个表达可能因为过于直白、不带有任何价值取向而容易被人忽略。而这种大白话的表述更能准确地说明事物的性质，“外借”就是“外借”，而且外借的东西在自己的土地上难以扎根也属正常，没有什么不好意思的。[57]

这些名称上的差异，说明了这一文化事件意义的多歧。“启蒙”也只是这多歧的意义中的一种而已。说它是一种“外借运动”，言明的是这样一种事实：大学校园和书房里的那些中国职业知识分子，他们对西方文化的“外借”是基于这样一种状况——因为熟悉曾经留学的国度再加上自己读到的西方书籍，他们是很容易把异国他乡以及书本里的“人”等同于自己，而对来自西方有关“人”的许多东西，如理性、人权、民主、自

由、法治、解放等，自然会认为那也是自己应该拥有的。结果“人”被抽象化了，“人的东西”也随之被普遍化。而事实上，除了大学墙内的他们和自己的学生与此有些相似之外，墙外占人口绝大多数的中国普通民众并不属于这类“人”的范畴，而“人的东西”也不属于他们，他们也并不急求这些东西，或者更悲观地说，他们对此不感兴趣。

说到底，人的启蒙、个人价值这些东西——在中国——也只是中国大学校园和书房里的生成物而已，它离实际的中国民众很远。而这对那些被“唤醒”了大学校园的学生而言，他们不会止于“被唤醒”的状态，必定会把自己的激情付诸行动。这也是大学生和大学教授的不同：前者会把自己的理想化为实践，而后者则很难离开自己的讲席或书房。陈独秀、李大钊可以成为革命政党的创立者、领导者，但他们一般不会为此跑到山上打游击，其活动范围还是属于理念那类东西。而这些青年学生则有的离弃了传统家庭，寻取自由的爱情和婚姻，有的建立起“工读互助团”“新村运动”等带有乌托邦性质的组织和行动，以践行自己被“唤醒”的那些东西。

而由“文化外借”所激发的这类行动是否行得通，却始终是个问题。这绝不是“救亡压倒启蒙”，而是“文化外借”本身带来的困境。作为“启蒙者”的鲁迅很早就敏锐地提出了《娜拉走后怎样》这样的忧虑，而结果却是，“有的高升，有的退隐，有的被黑暗吞噬，有的成了黑暗的一部分……”这也证明了“梦是好的；否则，钱是要紧的”。所以，鲁迅说：

> 在目下的社会里，经济权就见得最要紧了。第一，在家应该获得男女平均的分配；第二，在社会应该获得男女相等的势力。可惜我不知道这权柄如何取得，单知道仍然要战斗；或者也许比要求参政权更要用剧烈的战斗。[58]

这期间，中国的职业知识分子和青年学生，又经历了“巴黎和会”这一让中国知识分子深感耻辱的事件，而苏俄十月革命的胜利，则又让中国知识分子深感振奋。把解决“经济权”看作最终解决中国问题的钥匙成了许多中国知识分子的共识。于是，他们走出校园，进入革命队伍，用符合大多数普通民众诉求的方式，启发他们革命的觉悟，通过改变经济基础而实现社会结构的根本性变革成了中国一大批知识分子的“新启蒙”。

如果非要将这种转变划归“救亡”的范畴也未尝不可，问题是，这样

的“救亡”并不是在拯救那个现存的国家，而是旨在建立一个新制度、新国家。这样的“救亡”更像是中国式的“启蒙”。

我的意思是说，中国现代历史的衍变有许多相互关联的因素，把这些因素强行掰开，做成一个分析框架并不恰当。而寻取历史的关联性，可能是贴近历史、同情理解历史的一种合理做法。

注释

［1］Abbas Kiarostami（1940—2016），伊朗导演，诗人。作品有《何处是我朋友的家？》（1987年）等，其中《樱桃的滋味》（1997年）获第50届戛纳金棕榈奖。导演因在颁奖礼上亲吻颁奖嘉宾法国女演员凯瑟琳·德诺芙的行为，而在伊朗国内引起轩然大波且遭封杀。

［2］Majid Majidi（1959—），伊朗导演，作品有《小鞋子》（1998年）、《天堂的颜色》（1999年）等。

［3］Jafar Panahi（1960—），伊朗导演，作品《出租车》（2015年）获第65届柏林金熊奖。2010年因危害国家安全和进行不利于国家形象的宣传，被判处6年有期徒刑。

［4］Bahman Farmanara（1942—），伊朗导演，作品有《夜的继续》（1977年）、《樟树味，茉莉香》（2000年）。曾被禁拍片二十年。

［5］事实上，电影专家与普通观众之间不可能存在同一的电影接受机制。不同的观众之间，其观影体验也存在巨大差异。一个跳广场舞的大妈与一个人文学科的教授对同一部电影发出同一种笑声，或同时摇头，这挺难。为了省事，这里假定：西方电影人和西方观众因其来自同一种文化传统，对中国电影存在某一方面的相似或相同的接受机制，特别是文化视角方面。

［6］［美］爱德华·萨义德：《东方学》，王宇根译，生活·读书·新知三联书店，2007年，第121—122页。

［7］王一川：《张艺谋神话：终结及其意义》，《文艺研究》，1997年第5期。

［8］韩彩英：《关于语境问题的哲学解读》，《科学技术与辩证法》，2004年第3期。

［9］在我的经历和记忆里，每天清晨和中午，生产队长都要满街吹哨子，催促大家出门，而且经常伴随着他的吆喝：“快起来，下地干活了！”

［10］［意］维柯：《新科学》，朱光潜译，商务印书馆，1989年，第236页。

［11］参见［俄］巴赫金：《文本对话与人文》，白春仁、晓河、周启超等译，河北教育出版社，1998年。

［12］［俄］巴赫金：《文本对话与人文》，河北教育出版社，1998年，第172页。

［13］［英］伊姆雷·拉卡托斯：《证明与反驳》，康宏奎译，上海译文出版社，1987年，第50页。译文略有调整。

[14] 徐杰：《文学语境研究》，浙江大学博士学位论文，2012年，第33页。

[15] 转引自徐杰：《文学语境研究》，浙江大学博士学位论文，2012年，第33页。

[16] [美]爱德华·萨丕尔：《语言论》，陆卓元译，商务印书馆，1985年，第186页。

[17] 参见[英]戴雪：《英宪精义》，雷炳南译，中国法制出版社，2001年；以及拙著《法的中国性》“宪法概念的起源及其流变”，广西师范大学出版社，2014年。

[18] 有关这一问题的详细讨论，可参见拙著《法的中国性》“民权词义考”，广西师范大学出版社，2014年。

[19] 参见[美]本雅明·史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，江苏人民出版社，1990年，第131—132页。

[20] 有关中文外来词与日文外来词翻译中的关系问题，可参见高名凯、刘正谈《现代汉语外来词研究》，文字改革出版社，1958年；诺沃特娜《外来词语对现代汉语词汇体系低适应性的语言学因素》；[德]朗宓榭、阿梅龙、顾有信：《新词语新概念：西学译介与晚清汉语词汇之变迁》，赵兴胜等译，郭大松审校，山东画报出版社，2012年。

[21] 梁启超说：“文化者，人类心能所开释出来之有价值的共业也。”参见梁启超：《梁启超论中国文化史》，商务印书馆，2012年。

[22] [美]爱德华·萨义德：《世界·文本·批评家》，转引自刘禾：《跨语际实践——文学、民族文化与被译介的现代性（中国，1900—1937）》，宋伟杰等译，读书·生活·新知三联书店，2002年，第28页。

[23] [美]塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，新华出版社，1998年，第26—27页。

[24] [德]诺贝特·埃利亚斯：《文明的进程——文明的社会起源和心理起源的研究》（第一卷），王佩莉译，读书·生活·新知三联书店，1998年，第63页。

[25] 有关文明的等级性的论述，可参见刘禾主编：《世界秩序与文明等级——全球史研究的新路径》，读书·生活·新知三联书店，2016年。

[26] [德]哈拉尔德·米勒：《文明的共存：对塞缪尔·亨廷顿“文明冲突论”的批判》，郦红、那宾译，新华出版社，2002年，第34页。

[27] 《说文解字》：“宗者，尊祖庙也，以宀从示。”“示者，天垂象，见吉凶，所以示人也。从二。三垂，日月星也。观乎天文，以察时变。示，神事也。”

[28] [美]塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，第57—58页。

[29] [美]塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，第95页。

[30] 菲利普·英格哈德说：“全球化无疑是西方文明扩张的伟大结局。”转引自杨博华：《全球化文化认同与文化帝国主义》，《南京社会科学》，2000年，第8期。

[31] [美]塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，第4页。

[32] [美]塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，第4页。

[33] 参见[日]狭间直树：《〈新民说〉略论》，载狭间直树编《梁启超·明治

日本·西方——日本京都大学人文科学研究所共同研究报告》，社会科学文献出版社，2001年。

[34] [日]竹内好：《近代的超克》，李东木、赵京华、孙歌译，生活·读书·新知三联书店，2005年，第281—282页。

[35] [美]何天爵：《真实的中国问题》，卢彦名译，南京出版社，2009年，第51页。

[36] 这里的“八二宪法”有两层含义：一是指1982年通过的《中华人民共和国宪法》，二是指中国现行宪法，在1982年制定的那部宪法的基础上经过四次修正而成。其中，1993年的修正将“把我国建设成为高度文明、高度民主的社会主义国家”改成“把我国建设成为富强、民主、文明的社会主义国家”。

[37] 这一术语来自福柯，对上面讨论的问题具有深层指涉的价值。它是指一种形态（formation），可以说，在一个既定的历史时刻，对紧急情况做出反应是它的主要功能。因此，装置具备一种支配性的策略功能……装置的本质是策略性的，这意味着，我们正在谈论的，是对权力关系以及对权力关系中理性而具体的干预的明确操控，其目的要么是为了促进这些关系向特定方向发展，要么就是为了阻止它们，使它们稳定下来，并对之加以利用。因此，装置总是嵌入一种权力游戏之中，不过，它也总是与特定范围的知识相联系，这种知识来自装置，同样也对它做出了限定。确切而言，装置就是关于权力关系——它们支持特定类型的知识或受其支持——的一套策略。参见Michel Foucault，*Power/Knowledge*：*Selected Interviews and Other Writings*，*1972 - 1977*，ed.C.Gordon，New York：Pantheon Books，1980，pp.194—196.

[38] 参见拙著《宪政文化与近代中国》，法律出版社，1997年。

[39] 《邓小平文选》第2卷，人民出版社，1994年，第231页。“根据我们自己的经验，讲社会主义，首先就要使生产力发展，这是主要的。只有这样，才能表明社会主义的优越性。社会主义经济政策对不对，归根到底要看生产力是否发展，人民收入是否增加。这是压倒一切的标准，空讲社会主义不行，人民不信。”（同上，第314页。）

[40] 《邓小平文选》第3卷，人民出版社，1994年，第364、373页。

[41] 《邓小平文选》第3卷，人民出版社，1994年，第111页。

[42] 参见袁贺、谈火生编《百年卢梭——卢梭在中国》，吉林出版集团有限责任公司，2009年；王中江《进化主义在中国》，首都师范大学出版社，2002年；吴丕《进化论与中国激进主义》，北京大学出版社，2005年。

[43] 参见拙著《法的中国性》之“宪法概念的起源及其流变”和“余论：什么才是关键”部分。

[44] 对传教士的中国研究，用“汉学”一词指称显然不是很恰当，因为传教士并不是专门的、职业的研究者，其涉及的领域、水平也存在很大差异。更重要的是，其研究的动机和目的主要还是为了传教的需要。这里使用“汉学”一词主要为了叙述问题的方便。

[45] 有关传教士对中国的书写，影响最大的莫过于[美]明恩溥：《中国人的

气质》，刘文飞、刘晓旸译，译林出版社，2011年。据不完全统计，自此书的英文版在19世纪90年代出版以来，在中国已有多达30多个中文译本。近几年来，中国的出版界也陆续翻译出版了其他传教士的著作，如丁韪良、倪维思、何天爵、麦高温等人的著述。

[46] [意]利玛窦、[比]金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，广西师范大学出版社，2001年。本书有关利玛窦对中国的言论和观点均出于此书。

[47] [英]厄尔斯特·盖尔纳：《民族与民族主义》，韩红译，中央编译出版社，2002年，第64页。译文有所调整。

[48] 本尼迪克特·安德森在《想象的共同体》中并不赞同这种流行的观点。他认为民族主义起源于美洲，但他并没有否认民族主义理论兴起于欧洲这一事实。

[49] 这里借用本尼迪克特·安德森在《想象的共同体》中所使用的“想象”一词。他认为“想象”并不是虚假的意思。“民族”是一种现代的“文化”的人造物，但他并不认为这个“人造物”是“虚假意识”的产物，“想象的共同体”不是虚构的共同体，而是一种与历史文化变迁相关、根植于人类深层意识的心理的建构。

[50] 据学者考析，“中华民族”这个概念大致出现在20世纪初期，是由梁启超首先使用的。他在1901年的《中国史叙论》中提出了“中国民族”这一名称；1902年，他在《论中国学术思想变迁之大势》中改用“中华民族”，并着重解释了“中华”二字的意蕴；1905年，在《历史上中国民族之观察》这篇重要文章中，他强调中华民族并非单一的族裔性，而是由多族裔混合而成的国族。

[51] 有关中国的民族识别问题，可参阅费孝通《关于我国民族的识别问题》，《中国社会科学》，1980年，第1期。

[52] 斯大林给民族下的定义是，“民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体”。（斯大林：《马克思主义和民族问题》，《斯大林全集》第2卷，人民出版社，1953年，第294—295页）

[53] 参见上引费孝通文。有关中国民族识别问题的研究成果已相当丰厚，感兴趣的读者不难搜索，在此不作赘述。

[54] 李泽厚的《中国现代思想史》初版于1987年，由东方出版社出版；2008年由生活·读书·新知三联书店再版，在书的首页上附有作者于1986年秋与梁漱溟先生的合影。

[55] [德]康德：《答复这个问题：“什么是启蒙运动？”》，《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆，1997年。

[56] 参见[美]郝大维、安乐哲：《孔子哲学思微》，蒋弋为、李志林译，江苏人民出版社，1996年，第104—105页。

[57] 有关这个文化事件的名称或性质问题，可参见余英时：《文艺复兴乎？启蒙运动乎？——一个史学家对五四运动的反思》，《重寻胡适历程——胡适生平与思想的再认识》，广西师范大学出版社，2004年。

[58] 鲁迅：《娜拉走后怎样》，《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社，2005

年，第167、168页。

上部　中国的近代性

近代性这个概念具有暧昧性。它自身无法回答“谁的近代性”以及“如何近代性”。毫无疑问，近代性是西方扩张的一个结果。这样说，并不是在意识形态层面上否定西方，而是描述一个事实；“扩张”在这里是个中性词。也就是说，西方从自己的过去，那个离自己很近的“中世纪”走出来，通过与自己的过去对峙的方式认识自己。与过去相比，现在的自己无疑是个“新我”，而如何确证这个新我的主体身份，光有“中世纪”这一面镜子是不够的。历史反射出来的只是一个镜像，它还需要一面实体性的镜子。

这便是“东方”。作为东方中国的近代性，便是西方入侵／扩张的一个结果。西方大踏步地前进，中国则节节败退。在这凯歌高奏的前进队伍里，既有到处寻找买主的资本意志，也有探险家冒险的激情，还有为了建立普遍神圣王国的传教士的宗教献身，当然也有手握兵刃的军事征服。正是在这进与退的关系中，西方在东方以及中国的身上验证了自己的理性、科学、解放、实证主义的威力，并进一步确认了自己的近代性。相反，在败北的中国这里，自己因为失败与被征服而无法确认自己。与前进的西方相比，败北的中国则是非理性、愚昧、奴役、空虚、颓废的代词，而这个代词的发明也是西方的。就是说，理性是西方的，非理性也是西方的。中国在这滴着血的近代性中丢掉的不仅是自己的领土和主权，而且还丧失了命名自己的权利。欧洲是欧洲的，亚洲也是欧洲的。我的意思是说，这里的“亚洲”，并不是一个纯粹的地理学概念，它或多或少也带有某种意识形态的色彩。人类居住地是西方根据自己的理性、科学丈量和测算而划分命名的。亚洲既在欧洲之东，也在欧洲之后。

作为东方国家，中国和日本正是在这“前进—后退”的二元结构里，展开了自己的近代性。日本的近代性更多表现的是“顺从”，而中国因为落后显现的则是“抵抗”。日本的近代性带有二重性：无论是“脱亚入欧”还是“兴亚抗欧”，中国这个因素一直是绕不过去的。要“入欧”首先是要“脱亚”，为什么不说“脱日入欧”呢？因为日本要“脱日”那就不是日本了，而成了虚无；“脱亚”之“亚”的真实意思是中国，“脱亚”首先得“脱华”，不脱去中国文化的影响，日本就不可能“入欧”。“脱华”就须极端地

强调中日之间的差异性，“脱华”即是去华，“支那学”便提供了“去除”意义的“学术”基础。进步主义在日本始终是一种悖论式存在：它既能解释欧洲“入侵”日本的根据，“超克论”就是为了反抗这个根据；但又须依赖它来解释日本侵略中国的正当性。所谓“兴亚抗欧”也是以中日极端差异化为前提的，因为正是这种差异才可以解释日本为什么会是“兴亚抗欧”的主角。竹内好把日本的这种近代性称作“优等生文化”。“优等生文化”便是“兴亚抗欧”的根据。

中国的“抵抗”则主要表现为在西方面前的极端落后性。这种落后性可以用反动势力的强大进行解释，也可以用中国国家自身的性质来说明。这倒不是最重要的。重要的是，中国的所有西方意义上的进步之路全都被堵死了。当上层官僚的异议都成为禁忌，中国革命只能越来越向下层民众推移，“下层革命”就成了中国抵抗的方式。而抵抗，则凸显了中国近代性的特质。无论我们有多少不情愿、不甘心，也无论我们对历史做过多少次假设，我们无法、也无能接纳西方的“进步”则成了一种最严酷的事实。而不断革命成了我们的近代性自身。

这种因极端落后而产生的抵抗也沉积了中国的民族性格，而这种性格在我们个体身上渗出来的便是鲁迅。

竹内好说，“当所有通向进步的道路都被封闭了，所有新的希望都被粉碎了的时候，才能积淀起鲁迅那样的人格吧。不是旧的东西变成新的，而是旧的东西就以它旧的面貌而承担新的使命——只有在这样一种极限条件下才能产生这样的人格”。

鲁迅自己也说过，“希望是本无所谓有，无所谓无的。这正如地上的路；其实地上本没有路，走的人多了，也便成了路”。他还说，“倘说为别人引路，那就更不容易了，因为连我自己还不明白应当怎么走。……我只很确切地知道一个终点，就是：坟。然而这是大家都知道的，无须谁指引。问题是在从此到那的道路。那当然不只一条，我可正不知那一条好，虽然至今有时也还在寻求”。

鲁迅的本质是绝望的，是因为绝望而生发出了希望，希望始终存在于绝望中。也可以这样说，正是因为无路可走所以必须前行。“前行”就存在于绝望与希望的拉扯中，无路上的行者便是鲁迅的身影。在鲁迅的人格中，始终存在一种“梦醒之后无路可走”的绝望感，而他偏偏要做一个“无路上行走”的行者。

为什么明明知道前方是“坟”还要苦苦前赶？他对此的解释是：“虽然

明知前路是坟而偏要走，就是反抗绝望，因为我以为绝望而反抗者难，比因希望而战斗者更勇猛，更悲壮。”因绝望而反抗绝望，又因绝望而为希望悄然留下了一道细细的缝隙，“因为无望所以抱着希望”（本雅明）。实有存在于虚无之中，虚无也成就了反抗绝望的力量。这便是鲁迅那种“向死而存”“向死而行”的悖论式存在。

这是否也是我们这个民族的近代性存在方式呢？

受损的传统世界

鸦片战争不同于中国历史上的任何一次战争。虽然历史上以汉民族为主体的儒教中国也曾受到某些少数民族的侵扰或征服，但这些少数民族最终取得统治合法性的一个必要前提，是必须在不同程度上归依以儒家文化为主干的中国汉文化。无论这些战争如何残酷，中国并不存在文化上的生存问题。鸦片战争则不同，西方不但试图以武力征服中国，而且导致以儒学为主导的文化传统也面临前所未有的威胁。这场战争给中国人带来的不只是一般意义上的“失败”的创痛，而是文化上的损伤。这表明，因应这个巨大“变故”的传统方略已经失灵，必须在已受损的文化传统之外寻找新的对策。事实上，也恰在这个受损的传统的夹缝中有了中国宪制思想的萌生。

一　一个因应变故的新方略

魏源——作为一个开明的儒家——面对这场战争，他首先能够想到的是圣人留下的法宝。“魏源和龚自珍并称今文名家，一同相信为政根本在‘先平人心之积患’。”[1]这是一个有着警觉的儒者面对变故最可能提出的对策。然而，从事件发展的趋向看，人心疾患不但未平，而且结局似乎越来越糟。所幸的是，魏源亲历了鸦片战争的全过程，他有机会从前线抗敌斗争中看到或听到真实的情况。在严酷的事实面前，魏源在战争前的那些经世致用的思想和主张就显得苍白无力了。古经书中的“微言大义”，对于用坚船利炮武装起来的西方敌人丝毫不起作用；他苦口婆心地对清朝统治者提出的那些忠告，其结果也是“言之者谆谆，而听之者藐藐”。他为清廷开出的“培养人材，登用贤俊”的药方，到头来便是林则徐那样的“人材”，最后落了个革职查办、充军边疆的下场，而像穆彰阿、伊里布、耆英、奕山、奕经之流的蠢材鄙夫，却依然身居高位，作威作福；他热诚地希望封建皇帝能够“忧天下之忧而无天下之乐”，结果清廷却是甘心丧权辱国地把国家的土地权利看成自己的私财而拱手送人。事

实迫使魏源对鸦片战争失败的原因作谨慎的思索。他的观察力、他的警觉以及他的开明的胸襟，使他在儒家传统允许的范围内，能够提出一个具有新鲜观念，并有着巨大张力的思想主张——“师夷长技以制夷”。

魏源认为，欲要制服外来侵略者，首先要了解身外的世界，这是御敌卫国的重要条件。他说：“欲制外夷者，必先悉夷情始；欲悉夷情者，必先立译馆译夷书始；欲造就边才，必先用留心边事之督抚始”；[2]他驳斥食固守旧人士把西方的机器生产技术说成“奇技淫巧”、学习使用会“坏我人心”的妄言，严正地指出：“有用之物，即奇技而非淫巧”；[3]他力主破格选拔人才，效法“外夷”培养和提高制造军械兵器的技术；他建议在福建广东增水师考试，“有能造西洋战舰、火轮舟、飞炮、火箭、水雷奇器者，为科甲出身”。[4]凡是水师将官，必须是船厂火器局出身，或是航工水手出身。这便是魏源“师夷长技”的具体主张。

在发展军械火器业的同时，他还提倡学习“外夷”发展民用工业。“西洋器械借风力、水力、火力，夺造化，通神明，无非竭耳目心思之力。”[5]他赞扬“外夷”轮船火车，其速如飞，“昼夜千里”，用机器纺纱织布，“巧夺天工”。这些有用之物，都可大力仿造。他主张兵械工厂可以生产民用产品；沿海商民允许自办工厂，凡属有益于民用者，皆可在工厂制造。这是中国近代学习西方发展新式工业的最早设想，是中国近代工业发展的先导。

魏源不同于传统儒家之处在于，他把鸦片战争前后出现的经世致用之学变换为向西方学习的思潮，且因注入了新的经世内容而更加富于时代特色。就此而言，鸦片战争之所以作为中国近代思想历史的“临界点”，就是因其促使中国发生了由“传统经世之学”走向“近代思想历程”的“转型”。在这个“转型”过程中，魏源将由清末肇始的“开眼看世界”的新风及其未竟的事业，继承下来，并发扬光大。魏源是鸦片战争后中华民族先进分子“开眼看世界”中“眼量”极高的一个。他把“向西方学习”和“中国的改革”联系起来，并且将其推向了一个关键位置。他提出的“师夷长技以制夷”的原则，是中国具有近代意味的第一个应世方略。它包含了向西方学习军事工业和民用工业，从西方引进先进技术、人才以及培养本国技术人才的设想，这包含了后起的“洋务运动”的大部分思想。“师夷长技以制夷”的提出，是魏源把中国置于近代世界的坐标上，并从世界的联系中重新认识和体察国是民情所得的结果，是中国面对西方强敌所能够作出的合理的应变方略。这是一个界标，是鸦片战争前后

中国思潮开始转型的标志：以“开眼看世界”思潮为中介，实现了从“经世致用”思潮到“向西方学习”思潮的历史飞跃，自觉与不自觉地在传统儒学上掘开了一个口子，为以后中国引入西方思想作了观念上的铺垫。

二　西学对中学的冲击

儒家官僚与洋务

魏源是洋务运动的导师。他的“师夷长技以制夷”作为一个带有传统儒家“异端”意味的原则，在洋务人士那里成为一个以引进西方船炮器具、声光化电的物质文明为主要内容的低层次的西化运动。这一运动既是对“师夷制夷”原则的具体实践，也是具有悠久深厚儒学传统的中国在19世纪下半叶对西方的挑战作出的进一步反应。洋务运动作为一种试验或实践，在操作层面上首先要解决“‘师夷’什么”，以及“怎样‘师夷’”这两个问题，而其中任何一个的解决都必然直接关涉另一个问题。洋务人士在“怎样‘师夷’”的问题上始终有一个主导性的文化选择——即以什么作标尺来衡量容纳西学，只有它得以落实以后才能解决“‘师夷’什么”这个问题。而中国的儒学传统文化是洋务人士能够选择的唯一价值标尺，它构成了洋务运动的底色。他们正是以儒家文化传统作为纲领来统摄西学，以决定“‘师夷’什么”问题的。这也是一个极其冒险的做法，它在为儒学传统增加“存活力”的同时，也在损害传统。因为，任何为儒学传统增加西学成分的做法，实际上也在改变儒学本身。

洋务人士作如此选择，并不全是像列文森所说的“感情上留恋过去，理智上面向未来”[6]的矛盾和冲突。这其中固然有为抗争冥顽守旧人士所采取的策略问题，但更为根本的是洋务领导者自身的儒学素养，以及他们对儒学文化传统的真诚信仰。洋务运动的领导者大都是尊奉儒学为正统的当权派人物，它的不少参加者也都是以儒学为立身处世原则的士子学人。他们举办洋务，对西学的输入所作的积极努力，大都是从儒家经世致用的精神出发的。他们上承龚自珍、林则徐、魏源，下启康有为、梁启超，表现出中国传统士人对国事的忧患、民瘼的关切。龚自珍曾出于经世的责任感发出了对风雷人物的呼喊；魏源编辑《皇朝经世文编》为的是揭示“时务莫切于当代，道贵存乎实用”的经世目的。魏源从

主张水利、漕运盐政等"传统型"改革发展为"夷务"，得出"师夷长技以制夷"的结论，这本身也是符合儒家经世致用精神的。

洋务运动的当权者虽不像龚、魏那样对社会的批判大胆而泼辣，但他们在以"修己治人"为宗旨、以"内圣外王"为理想的儒学传统教育下，不能不对现实政治寄予密切的关注，以维护现存的统治秩序作为自己的最高职责。曾国藩即以礼学概括儒家的经世学："自内焉者言之，舍礼无所谓道德；自外焉者言之，舍礼无所谓政事。"[7]曾国藩心目中的礼学，不仅指孔孟规范的道德修养，而且是治国亦即维持等级严格的统治秩序的指针，具有鲜明的经世目的。他特别指出经济"在孔门为政事之科"，与义理、词章、考据并列，认为"此四者缺一不可"，而且将它置于义理之上，为四科之首。[8]左宗棠早年即不专重制艺帖括，而极注意"有用之学"，"谈天下形势，了如指掌"，[9]他以"读书当为经世之学"[10]勉人并自勉，说明经世精神对他的深刻影响。李鸿章早年受过严格的儒学熏陶，由举人而进士而入翰林院成为词臣。他少时着意经史，从师"读经以研寻义理为本，考据名物为末"，40年代时在北京更与曾国藩"朝夕过从，求义理经世之学"。[11]洋务运动后期的领导人物张之洞"生长在兵间……慨然有经世志"，[12]他将"通晓经术，明于大义"，"明悉当时事势，为切实经济"。[13]盛宣怀也"慨然以匡时济世自期"。[14]与这些洋务运动的当权者一样，郭嵩焘、薛福成等著名的洋务运动宣传者和参加者，也都受过系统的传统教育。郑观应、王韬和马建忠虽然没有得过科举功名，但是其著作说明他们也都具有深厚程度不同的儒学素养和经世要求。

正是这种丰富的儒学素养、开明的经世致用的理想情怀，以及对儒家文化传统的真诚尊奉，决定了他们举办洋务的文化尺度或界线，同时也把这些儒家官僚推向了"借法自强"潮流的前端。以儒学文化传统为基线，"借法自强"的洋务运动主要在两线上作战：一方面要与那些保守的传统主义者进行抗争，坚持师学西方；另一方面又要坚持把学习西方厘定于传统文化基线以内，对"走得太远"、敢于"菲薄名教""不知本"的维新派人士的急进做法进行批评。这种"两线作战"虽在时间上有前有后，但在空间里却都是以儒家文化传统作为其判断裁决的尺度。正是这一文化基线决定了把"师学西方"的活动限制在"炮船器具，声光化电"的最浅层的范围以内。

这些"才大心细，劲气内敛"的儒家官僚，从一开始就遇到了一个无

法排解的问题：儒家传统的内在价值与西方的实用技术（船炮器具，声光化电）之间的矛盾。他们并非不知道这一矛盾的存在，只是他们对中国的儒家传统能否消化西方的实用技术表现得过于自信。他们具有这样一种误解：如果一个人读《孟子》和一本机械手册，那么《孟子》的意义对他和他的那些读过《孟子》和杜甫诗词的前辈是完全一样的。“但他们的认识是错误的，因为《孟子》的意义在新的背景下发生了变化，用《孟子》作解答的问题发生了变化，而被作为‘用’加以接受的西学则没有顺从，没有死亡，相反富有生气。”[15]他们并不知道，以西方的“用”补中国之“体”，这本身就在损害儒家的传统。

保守主义者的抵抗

保守主义者与儒家的开明派官僚的不同，并不在于中国是否要自强——保守主义者对于自强的关心并不只是口头上的（他们同样是表现得心急如焚），而是方法和途径的区别。保守主义者通过强调中国的“人心”理想与西方的“实用技术”理想之间的区分及不兼容性，反对任何企图使两者成为互补的同伴关系的努力。由此出发，他们自强的良方便首先摒弃了接受西方实用技术的可能性。他们认为，立国的根本，“尚礼义不尚权谋”，“在人心不在技艺”，“欲求制胜，必求之忠信之人；欲谋自强，必谋之礼义之士”。[16]换言之，自强的途径全在传统儒家意义上的用人行政，如有圣贤体要者，既已切实讲求，自强之道，不能逾此。[17]即倭仁所说的：正学术、养人材、求直言、化畛域、裁冗食、警游惰，重本抑末、崇实黜华。[18]这些坚定的保守主义者反对通过西学以求自强之道，主要是基于这种判断：中国的文化传统是不能靠接受西学作为中学的补充物来加以保护的，相反，要保护中国的文化传统就必须拒斥西学，因为西学是中学的对立物，是传统之“体”的另一种选择。[19]在西学能否维护中国文化传统以自强的问题上，保守主义者比那些开明的儒家官僚更符合逻辑。

针对保守主义者的责难，那些来自传统儒家官僚的洋务派人士反驳说，对付外来侵略，必须“借法自强”，既要“修明礼义，以忠义之气为根本”，又须“将外洋各种机利火器，实力讲求，以其尽窥其中之秘”。它同“用人行政之常经，其有关圣贤体要者”，并不冲突。[20]曾国藩认为，修政事、求贤才为自强急务，但同时须在以学作炸炮、轮船等具为

下手功夫。[21] 左宗棠认为："中国自强之策，除修明政事、精练兵勇外，必应仿造轮船，以夺彼族之所恃。"[22] 李鸿章于1880年议购铁甲船奏折中称："若机会一失，中国永无购铁甲之日，即永无自强之日。"[23]

由此可见，洋务人士与保守人士的论争，并不在于是否要自强，而是要不要学习西方以自强的问题。保守主义者在中西文化所包含的冲突问题上是清醒的，但他们只钟情于自己的传统而不思任何变革。他们言指的自强，首先是中国文化传统的自立，而不是近代意义上的"政治国家"在物质力量上的强大。在这一点上，他们与洋务派人士诉求的自强概念是不同的。洋务人士虽然也不放弃传统的绝对价值，但他们清楚地知道：文化传统必须靠先进的技术手段才能加以维护，失去这些技术手段而追求文化上的独立是自欺欺人的；对于保守主义者来讲，在西方文化及其军事力量的强大压力面前，一味通过拒绝变革来维护中国的文化传统，委实不明时务。洋务人士的错误不在于守护儒家传统之"体"，而是在于他们企图通过输入西方文化之"用"来达到守护传统的目的。这是不可能的。因为代表西方文化之符号的"实用技术"只要渗透到中国文化传统中，它就是一个异质的因素——对传统不是顺从，而是破坏。事实上，正是洋务人士的这种折中主义的自强方略，为后来的宪制思潮的涌入提供了范式。既然西学可以作为"用"而被中国所接受，那么称为中国文化之"体"的东西就不是在增加，而是在减少，"用"的东西的范围便在不断地扩大。

改良主义者的声音

不管洋务派人士是否还有气力，他们在与保守主义者作战的同时，还必须同被称为维新派的改良主义者作战，以便把"师学西方"限制在儒学文化传统允许的范围之内。从1870年代起，早年支持并积极参与洋务的许多更为开明的人士——早期维新派——在经过了一段观察和思索以后，普遍认为中国的病根不在于炮不利、船不坚，而在于政治上的"上下之情不能相通"，提出了师学西方的"君民共主""上下一心"这一比洋务派人士更为急进的主张。

1870年代中后期，王韬、郑观应先后发出了实行"君民共主"的呼吁，要求仿行泰西各国"类皆君民一心，无论政治大小，悉经议院妥酌，

然后举行”的良法。[24]这是近代中国宪制思想的萌发。到1880—1881年间，游历欧洲归来的钟天纬更明确地认为，欧洲各国日臻富强的本原在于“通民情、参民政”。他说：“盖泰西通例，图之律法最尊，而君次之，君亦受辖下律法之下。但能奉法而行，不能威权自恣。”“乃中国事事与之相反……国势安得不弱？”“而欲矫其弊，振其衰，固非大有更张不可。”“君者，民之所拥戴，而非天之所授权……是亿兆议定律法授君遵办，所以限制君权使之受辖于律法也。如有非法自恣者，兆民拒之，不得谓之叛逆。”[25]他们批评洋务派人士师法西方的“船坚利炮”是“袭其皮毛”，“遗其体而效其用”。[26]王韬更明确地指出：“所谓末者，徒袭其皮毛；所谓本者，绝未见其有所整顿。”而“由本以治末，洋务之纲领也。欲明洋务，必自此始。”[27]针对早期维新人士的主张和批评以及后起的康梁维新思潮，洋务派人士则坚守儒家文化的纲常名教，认为“中学为内学，西学应世事”，[28]鼓吹“三纲为中国神圣相传之至教”，“圣人所以为圣人，中国所以为中国，实在于此。故知君臣之纲，则民权之说不可行也；知父子之纲，则父子同罪、免丧废祀之说不可行也”。[29]儒家传统文化中有“深仁厚德”，“良法善政”，“何必袭议院之名哉！”[30]洋务派人士在这“左右”两种势力的夹击下，其间难免消磨掉许多气力，使原本就没有什么根基的洋务事业，自然又多了几分历程上的艰难和苦痛。

儒学传统的保守性质，是保守主义者反对洋务运动的思想根源。然而，洋务派人士自己也是由儒家文化所孕育，他们同样是儒学的卫士，而不是叛逆。洋务派是在坚持儒学文化传统这一基线下开展师法西方活动的。他们一方面是依附传统而倡扬西学，利用西学以维护传统；另一方面，他们又力图将各项洋务措施纳入传统的模式，“以西补中”，把“以中学为体，以西学为用”作为洋务运动最高准则。这其中固然证明洋务派根据因时变通的原理，承认客观形势的变化，必须采用西学作为应变对策的坚决态度；但洋务派人士之所以师法西方，根本上又是以维护旧有的统治秩序为鹄的。他们一方面把儒家的经世精神发扬广大，表现为一种不胜忧时的心情和急迫的改革意向，发出“今各国一变再变而蒸蒸日上，独中土以家法为兢兢，即败亡灭绝而不悔。天耶，人耶？恶得而知其故耶？”[31]这样的感呼；另一方面，又一再强调：“中国文物制度迥异外洋獉狉之俗，所以郅治保国邦、固丕基于勿坏者，固自有在”，“中国文武制度事事远出西人之上，独火器万不能及”，[32]表现出对旧秩

序的依依之情。他们虽然对倡西学、变科举作过不少慷慨的陈词，甚至说过“未见圣人留下几件好算数器艺来”（李鸿章语）这样动情的话，但在思想深处却别抱传统文化的情怀。

在洋务派人士那里，中学与西学间隔有两个层次：在浅层即器物层，他们奏唱着“师夷之长技”的时代新曲，但在深层即制度、观念层却仍眷弹着“歌咏皇仁”和“中国文物制度”的老调。洋务派的当权者大都兼作“文臣”和“武帅”双重角色，长期的戎马生涯和所谓“御外”“靖内”的需要，陶养了他们的“强兵治国”的政治观。他们的洋务也好，“变法”也好，始终是萦绕“强兵”这个主旋律进行的。即使从1870年代起，许多民间企业的创办，以及他们发表的“求富”言论，在很大程度上也是从军事需要和解决“饷源”着眼的。[33]

洋务运动的缺失，不在于它的“卫旧”，而在于它在“卫旧”的同时“布新”。企图在不触动中国儒学文化传统的旧机体的基础上移植西学新因子，这难免发生排异性的冲突或变异。问题在于：中学与西学本属于两个社会背景迥异、价值标准不同的文化，洋务派对西学的理解与他们自身的儒学素养绝不能相提并论。事实上，他们是在并不真正认识西方生产技术所代表的文化价值符号的情况下同意采纳这些生产技术的。1861年曾国藩在《复陈购买外洋船炮折》中天真地认为只要有人演习试造，“不过一二年，火轮船必为中外官民通行之物”。[34]洋务派人士不可能认识到西方的先进技术所具有的能动力量。毋庸置疑，技术本身是不断进化的，欲要掌握这日新月异的技术，首先必须培养能掌握先进技术法门的人才，要造就这方面的人才就必须改革与之不相适应的教育体制，而教育体制的根本变革必将触动整个旧有的政治制度。所谓的“中体”在西方先进的技术面前也就很难岿然不动了。

这是一种尴尬的情势：要真正掌握西方先进技术就不能不触动儒学文化传统这个“体”，而欲要不触动这个“体”就难免使本来先进的西方技术走样、变形。李鸿章曾颇有远见地建议以西方科学技术知识为内容，“专设一科取士，士终身悬以为富贵功名之鹄”。[35]为了提高西学的地位，他仍然未能摆脱以科举功名为诱饵的传统做法。洋务派创办的近代军事工业，其性质仍是继续中国历史上军火生产的官办传统，不可避免地带来官营的种种弊害。洋务运动时期，民用工业的主要部分被纳入“官督商办”的形式，本质上也是脱胎于官府垄断的传统纲法，它因缺乏近代西方企业经营的竞争观念和进取精神，阻碍了中国新型工业的形

成。儒学文化传统与西学的矛盾和冲突是洋务运动失败的内在根源。

洋务运动的意义在于洋务派人士不曾预想而实际带来的社会文化结果。即便在洋务派内部，尽管他们主观上欲图把西学限制在一个固定不变的范围内，但实际上，“西学”的内容和范围在不断扩充加厚，从“求强”的军事工业到“求富”的民用工业，从机器技术到格致算学，虽属浅层的西学内容，但它也是一个渐次演进由浅渐深的过程。随着洋务运动的发展，一些西方的政法知识被陆续传至中国，这虽有违洋务派人士的初衷，但他们不能不加以正视。到了张之洞辈，已经认为西学包括“西政、西艺、西史”，甚至提出了“择西学之可以补吾阙者用之，西政之可以起吾疾者取之”。[36]随着西学的涌入而来的维新思潮已远远超出洋务派所设定的范围，即便出了张之洞的《劝学篇》，也无法守住他们钟情的那个“体”了。

洋务派人士办“洋务”，原来只是欲图用浅层的西学以挽救日益颓废的政情、国情，达到维护“皇恩永固”的传统秩序。其结果却是相反，他们用“西学”这个武器将旧有的文化传统戳了一个窟窿，使古老的中国透进了一丝近代的清新空气。他们不但在行动上对魏源的“师夷长技以制夷”的主张作了初步试验，而且为中国的近代化造就了像王韬、薛福成、郑观应、钟天纬等一大批新型知识分子，这就为西学更深层的知识传播打开了通道。既然“西学”的闸门由洋务派人士打开，涌进来的就不可能全是他们喜欢的东西。事实上，他们也不可能把“船坚炮利”的西方技术拿进来以后，又要强迫他人将“君民共主”“上下不隔”的观念和知识留在码头上。当脱胎于“洋务”阵营的王韬、薛福成、郑观应高举着“君民共主”的政治大旗继续向西学迈进的时候，洋务派人士的主张和措举已经被抛在了历史的脑后。

洋务运动的遭际，说明了中国传统势力的强大，也预示了宪制思想在中国落地生根的艰难。洋务运动所坚持的那个原则——“中体西用”——不管是一个策略还是一个文化上的公式，虽在以后的中国历史上千变万化，但作为一个中西文化上的情结一直困扰着中国人，哪怕是最开明的中国人，它构成了中国近代宪制思潮的一个基本范式。

三　“君民共主”思想的确立

洋务运动的一个直接结果就是造就了像王韬、郑观应等这样一代更开明的知识群体。他们中的许多人曾是洋务运动的支持者或直接参加者，但他们大都不是洋务运动的领导者或决策者，因而他们也就少了一份成功与失败的现实压力，多了一份思想上的自由和怀想。也由于他们个人的坎坷经历，以及他们活动的范围大都处在近代中西文化冲突交融的前沿——沿海，有的曾游历西方诸国，这就使其对西学的观察、体认比他们的前者多了一份全面和深刻，能够超越“洋务”，提出更新的“借法自强”方案。

对儒家传统的审慎批评

如上文所言，这一代知识群体大都厌恶洋务官僚对西学理解的浅薄，批评他们“只袭其皮毛”而不“吸之精髓”。他们在尊重洋务派人士“中体西用”这一公式的前提下，提出了有关中西文化的新看法。他们认为，中学特别是宋明以来的理学，是空谈性理、不切实用的虚玄之学，西学则是讲究实证、实验，于国计民生具有实用的“实学”。他们用“虚”“实”来区分中西文化的不同，推崇实学，批判空谈性理的虚玄之学。郑观应说，中国文化“莫窥制作之原，循空文而高谈性理，于是我堕于虚，彼征诸实”；[37]陈炽也批评中国士大夫“好为高论”，“自蹈虚无”，“闲之于见性明之内”，而西人讲究的是“宜民而利用”的学问，“因非索之虚无也，其事至实”。[38]“虚”与“实”在这里有着明显的价值偏好，它暗含着对中国儒家传统的某种不满，对西方实用技术的赞扬。问题是，赞扬一方并不意味着非要以对另一方的不满为前提。那些开明的儒家官僚，就是既赞扬中国的人心德行，又同时喜欢西方的实用技术的。维新人士对传统的不满也正是基于对它的热爱。当发现一味地表达不满会影响这种热爱的情绪时，他们不合逻辑地把“虚”“实”概念偷偷换成表达赞扬的词，宣示“已经走得太远”的惶恐。

郑观应说：“虚中有实，实者道也；实中有虚，虚者器也。”[39]即是说，无论中学、西学都有虚有实，但就中西文化相比较而言，中学中的“实”仍然是道，西学的“虚”也还是器。[40]这个思想在郑观应的《西学》篇中表达得更为明确，他说：“故善学者必先明本末，更明所谓大本末而后可。”前一个“本末”是就中学、西学各自而言，各有本末，可以称作“小本末”；后一个“本末”是就中学、西学相比较而言的，“合而言之，

则中学其本也，西学其末也”，所以称为“大本末”。这种本末观从根本上说来，还是“中体西用”观的翻版。在那个时代，“体用观”“本末观”是开明的知识分子学习西学不能离开的金质外衣，但只要承认中学这个“本”有虚而不实的成分，那么这个“本”就必须用“末学”即西学的“实”加以填充和弥补。他们或许并不知道，用“末学”之“实”不断填充和弥补“本学”之“虚”，那个“本”也会走样，被“实”所撑破。

“民本”与“民主”

改良主义者是在批评中国文化传统的基础上，对洋务派人士的“船坚炮利”的西学之“用”有了自觉的超越。他们深厚的中学素养与较为丰富的西学知识，使他们能从更抽象的意义上观察到西方政治的新型君民关系与中国传统的“三代之治”的民本思想间的逻辑联系，他们欲图用“重民说”作为克服中国专制政治的重型武器。“重民说”是这一代知识分子探索中国自强新路的一个不可忽略的前点，对戊戌维新人士产生了无可估量的影响。由重民到民权、民治，是中国宪制思想的自然延伸或成长过程。由此开始中经戊戌维新直到辛亥革命，先进的中国知识分子都是以“民”作为建构中国宪制的原点。戊戌维新人士张扬民权，孙中山倡导民权、民治都是从“民”的方面着眼的，这与近代西方宪制以“人”为原点、用个人对应国家、用人权对应国家权力有着不同的价值诉求和文化品格。

王韬说：“天下之治，以民为先。所谓‘民惟邦本，本固邦宁也’。”[41]“国之所与立者，而君听命于民者也。”[42]陈炽也说：“天生民而立君，君者，群也，所以为民也。”[43]何启、胡礼垣认为：“政者，民之事而君办之者，非君之事而民办之者。事既属乎民，则主亦属乎民。”[44]如何“重民”呢？他们认为，除了“与民共利”而“允许民间自立公司”，发展工矿、商务、铁路航行等新式工商业之外，重要的是要在政治上消除“君民相隔”的专制弊端。“重民”的张扬意味着对现存制度的不满和愤怒：

三代以上，君与民近而世治；三代以下，君与民日远而治道遂不古若。至于尊君卑臣，则自秦制始，于是堂廉高深，舆情隔阂，民之视君如仰天然，九阍之远，谁得而叩之？虽疾痛惨怛，不得而知也；虽哀号呼吁，不得而闻也。灾歉频仍，赈施诏

下，或蠲免租税，或拨帑抚恤，官府徒视为具文，吏胥又从而侵蚀……君既端拱于朝，尊无二上，而趋承之百执事出而莅民，亦无不尊，辄自以朝廷之命官，尔曹当奉令承教，一或不遵，即可置之死地，尔其奈我何？惟知耗民财，殚民力，敲膏吸髓，无所不至，囊橐既饱，飞而扬去，其能实心为民者，无有也。夫设官本以治民，今则徒以殃民，不知立官以卫民，徒知剥民以奉官，其能心乎为民，而使之各得其所、各顺其情者，千百中或一二而已。呜呼！彼不知民虽至卑而不可犯也，民虽至愚而不可诳也！[45]

今之为官者，于利民之事决乎不肯为，于害民之事决乎不肯阻。[46]

豺狼之噬人也犹有饱时，而官府之私橐无时可饱，盗之劫人也犹有法治，而官府之剥民无法可治也。[47]

除此而外，宋育仁的《时务论》、陈炽的《庸书》、汤震的《危言》、陈虬的《经世博议》等篇目，都把目光投向了现实的混乱秩序和制度。君主专制制度已使儒家所推崇的君民间的传统密切关系变得疏远，其结果是“政失于上而不知，乱成于下而不悟”。[48]职是之故，政治上的“去塞求通”便成了“重民”的重要内容。求强求富在得民心，得民心者必须通上下之情，调整好君、官、民三者的关系。

如何调整君、官、民三者关系呢？他们的观念是中国传统的，方法则是西方的。在“本末”观的老套子里，他们发现了西方议会政治对解决中国问题的用途。问题是：中国能否效法西方实行议院政治呢？对这个具有挑战性的问题，他们表现得有些迟疑。

大致有三种情况：第一类是对西方议院政治抱赞赏的态度，但并不明确主张仿行，如薛福成。他对西方的议会政治的赞叹一再溢于言表，与中国历史也多处比较，但对中国是否要设立议院却不置一词。第二类是主张实行西方“君民不隔”的“君民共主制”，但没有提出具体的议院方案，如王韬和郑观应。如上文所言，王韬对中国专制政治有许多尖锐的批评，主张革除“尊君卑臣”“殃民”“剥民”等弊病，做到“君主于上，而民主于下”，使“上下之交固，君民之分享”，像“英国政治”那样，“合一国之心以共治”，以求复三代之古风。[49]应该说，他是希望在中国实行“君民共主”制的，但是，他着重强调的是“重民”，既未要求在中国设立议院，也未明确提出通向“君民共主”的其他途径。郑观应与王韬略有不同，他直接主张设立“君民共主”的议院，认为中国若要富国强兵就“必自设立议院始矣”，并强调指出“君民共主”之国“普天下十居其六，……今日本行之，亦勃然兴起，……而犹谓议院不可行哉！而犹谓中国尚可

不亟行哉？”[50]但他感觉到在中国立即实行这种制度的困难，主张先从整顿吏制和官制等方面着手。[51]以何启为代表的是第三类情况，他们不但主张设立，而且提出了各自的议院方案。这些方案是以他们对西方议会的观察、了解、体认，根据中国的实际情况“斟酌变通”后提出来的。“变通”的结果，是把他们理解的西方议会——“君民共主”与中国传统的民本文化相结合，形成一个“不中不西”“即中即西”的开明的政治模式。

事实上，他们对西方文化是隔膜的，对西学的议会知识的理解是粗浅的。中国的儒家传统仍是他们观察、体认西方宪制最重要的文化资源。西方的宪制与文化也是在中国文化传统的古老眼镜下被显现出来的——西方的议会制就是从西方文化中剥离出来，被他们放在政治手术台上解剖后，从中国的文化意义上加以接受的。换句话说，议会制之所以被接受，是因为它与中国儒家传统中的民本思想有着联系。薛福成在叙述了西方议会之后，就把这种“君民共主之政”看作中国夏商周“三代之隆”，并用孟子“民为贵，社稷次之，君为轻”之说作为两者的共同精神。[52]王韬也有类似看法，并把它与传统的民本思想加以调适，整合为带有中国文化意味的“重民”说和“君民共主”论。这样一来，原本带有西方文化意味的“议会制”，被他们处理成了一个中国的传统君民关系问题。

中国的《孟子》经典无论有哪些微言大义，但民本思想与西方的议会制终究不是一回事。他们不是因为《孟子》说了与西方同样的话而赞扬西方，相反，他们是因为需要西方而在利用《孟子》。从中国的儒家传统去发掘议会制的思想，这不是维护而是损害中国传统。这样做有着双重意义：一方面，不管“重民”“君民共主”是否符合中国的精神和西方的事实，它都是在特定背景下的一个创造；当然，这并不意味着他们已经有了宪制思想。事实上，“重民”不等于民权，“君民共主”不等于民主，从前者到后者还有很长的一段距离。但同样重要的是，“君民共主”也不等于专制，从民本到民权、从专制到民主之间有很大一片空白地带，这一代知识分子就站在那里。另一方面，由于他们误读了西方宪制，因而也为中国近代传达了一个错误的信息：似乎西方的宪制就是西方富强的本源，它的功用就在于解决君民关系，他们（包括后来的康有为、孙中山那一代人）看不到或者忽略了西方议会制背后所隐含的个人与国家、人权与国家权力、法律与权力的对立和调适这更深一层的文化意蕴。这就不难理解为什么近人会把卢梭为解决个人与社会、个人与国

家关系而写成的《社会契约论》译作《民约论》，把在西方原本属于个人大法的“私法”翻译成“民法”了。从这个意义上讲，中国的宪制思想从萌生开始就并非完全服膺西方，而是有着中国自己的选择。

四　遗产与资源

思想就像一条不断流淌、绵延不绝的长河，有源头有流向。作为中国近代文化一部分的宪制思潮，无疑是在鸦片战争以后，伴随着学习西方以“借法自强”的进程，而开始其孕育生长历程的。中国近代特定的历史条件和环境决定了我们对西方宪制接受的限度，而中国的文化传统则直接影响了它的品格。如果把戊戌维新看作中国宪制思潮勃发的开始，那么戊戌前的这一时期就是它起锚扬帆的岸头，构成了中国宪制思潮孕育的“场”。

黑格尔说过，一粒自在自为的种子已经包含了未来的果实。从这一意义上说，魏源提出的“师夷长技以制夷”的原则包容了其后整个中国近代文化的变量。西方文化作为中国师学的“长技”，在不同时期有着不同的含义。在洋务派人士手中，“长技”是船坚炮利的兵器之技；在王韬、郑观应等一代知识分子眼里，“长技”便是西方发达的工商经济和政治上的“君民共主”；而后来的戊戌维新人士则将其变换成政制上的君主立宪；以孙中山为代表的革命者看来，“长技”意味着民主共和；五四新文化则将其概括为“德赛”二先生即民主、科学的价值和观念。西方的“长技”在中国是一个涌动进步的过程，它的移入和落实必然关涉到整个中国的文化传统。

“师夷长技以制夷”开启了中西文化碰撞、交融的始端，并使其成为一个绵延不绝的长河。在魏源那里，“夷”（敌人）第一次成为“先生”（老师）。在这之前，中国自认为自己是世界的中心，其他的蛮夷小邦都向它俯首称臣。当西方这些“蛮夷小邦”举着近代科学的旗帜崛起于世界之时，中国却仍旧以其固有的保守，漫步在天朝大国的庭院之中。向“西夷”讨教，第一次使中国在近代世界里找到了自己的正确位置。这是一个苦果，我们得把它吞咽下去——是魏源首先把它拧成了一个“夷与师”相互交织的、中国人无法解开的文化情结。虽然随着中西交往的增多，中国对西方的认识也有一个由“夷”到“洋”到“外国”的不断成熟过

程，但许多中国人的心理底层仍隐秘着一个一以贯之的看法：以船坚炮利自恃的西方是中国的敌人，它给华夏民族带来的屈辱无法释怀。但在另一方面，为了不至于再次受辱，中国又不得不向它学习。这一痛苦的选择是由魏源开启的，它在心灵和情感上一直折磨着中国人。“夷（敌人）与师”的文化情结是一个范式，它是一个受尽了欺凌的民族需要对自己的未来进行抉择时，必然出现的复杂而矛盾的心理，它是中西文化交融的一个基线，规约着近代中国对西政（张之洞语）移入的范围和程度。

“洋务”作为一个“运动”，在于它首先对魏源提出的公式在实践层面进行了初步试验。随着洋务的具体展开以及西学的大量涌入，洋务派人士为了排除保守主义者的干扰，而且本能地为了在文化上防止“以夷变夏”，便提出了“中体西用”这一原则，试图仅以西方的器物层文化来弥补他们所固守的那个“中体”之不足。“中体西用”是“师夷长技以制夷”的具体落实。它作为一个运动虽以失败而告终，但期间所创办的工矿企业、修筑的铁路等已留给了历史，为中国近代化迈出了一小步。[53]其间，所设的学堂、翻译的西学书籍、培养的西学人才，为以后的西学传播开通了渠道，为中国近代宪制思潮的生成作了物质上的准备。

文化作为有机体，不仅表现于它自己内部各因素之间是谐和的、整合的；而且要求外来因素融进这个机体，从属于自己的主导观念，或者说，它正是依据自己的主导观念去选择外来文化因素，吸收某一些，排斥另一些，改造其他一些，以期维系自己的生存。但就在这种接触中，正如它常由自身内部演进而经历的那样，一个文化，便或快或慢地变化了，发展了。当外来文化在发展程度上高于本地文化时，这种变化和发展将来得明显而激烈；但尽管这样，外来文化的因素也并非像花瓶中的鲜花那样，生硬地插在本地文化本体上，而必须是经过本地文化的整合，融为一体，方能现其功用。[54]

王韬、郑观应等这一代知识分子要做的正是这份工作。他们从自己的“主导观念”出发，认定“盖万世不变者，孔子之道也”[55]。“形而上者谓之道，修道之谓教，自黄帝孔子而来至于今，未尝废也，是天人之极致，性命之大原，亘千万世而不容或变者也。”[56]“道为本，器为末，器可变，道不可变，庶知所变者，富强之权术而非孔孟之常经也。”[57]他们一边挖着儒家传统的墙角，一边喋喋不休地告慰自己是在守卫着儒家的常经大法。殊不知，议院的思想只能在儒家传统受损的

地方冒出来。“君民共主”绝不是他们言指的儒家的“常经”，而是他们自己的“新说”。这一“新说”在中国近代史上的意义，上面已经谈到，在此特意强调的一点是：他们所关注的主要是中国现实的政治问题，希望通过西方的议会制，使得中国的政治能达到这样的目标——上下相通，君民不隔；下情得以上达，民瘼得以解除，政令得以贯彻。这既是促使他们能够迅速断定西方宪制在诸多方面优越于中国的直接动源，也是阻碍他们不能进一步深入认识和把握西方宪制的精神实质的重要因素。他们注意到了西方宪制所表示出来的上下相通、君民不隔、民情不隐等为中国所急需的巨大功效，但与此同时，他们又从中国儒家的民本思想这一文化资源上去体认“议院”这一新物在中国落地生根的可能性。中国的儒家传统是他们借以认识西方宪制的主导观念，于其甚或有一种文化本能式的爱恋和执着。中国儒家传统的“主导观念”使他们对西学移情别恋，并借此架起了一座亲近、赞赏、借取西方宪制的桥梁，但这也同时成为他们误读西方宪制的文化根源。尽管他们在向西方学习的过程中，其目光的犀利、心智的敏锐、胸怀的宽广、气度的博大都是前人所不及的，但他们在价值观念上仍未有根本性的突破和转变，仍是在传统的政治与法律文化的阵地上寻觅生存的根基和资源。

从魏源经洋务派到王韬、郑观应等一代知识分子，已经清楚地表明：近代中国宪制思潮的发端，是一个艰难复杂的过程，其中存有一个由守旧到开放、由局部到整体、由制度层到价值内核，以及由引进、模仿到吸收、构建的过程。中国人并非被动受刺，被动响应，而仍有冷静主动、积极的自我选择。正是在这个意义上，可以说，魏源的“师夷长技以制夷”为学习西方提供了现成的公式；洋务人士的“中体西用”“变通趋时，损益之道”[58]自有建树；王韬、郑观应等辈“以古证新”，革新政治，已走到了中国宪制思想的边缘，其功不少。

一句话，他们为中国近代宪制思潮的勃发积蓄了力量，这构成了中国宪制思潮孕育而出之“场”。

注释

[1]庞朴：《文化结构与近代中国》，载《传统文化与现代化》，中国人民大学出版社，1987年，第65页。

[2]魏源：《筹海篇》四。

[3] 魏源：《筹海篇》三。

[4] 魏源：《筹海篇·议战》。

[5] 魏源：《筹海篇·议战》。

[6] 参见[美]列文森《儒教中国及其现代命运》，郑大华、任菁译，中国社会科学出版社，2000年。

[7] 曾国藩：《曾文正公全集·杂著二·笔记二十七则·礼》。

[8] 曾国藩：《曾文正公全集·杂著四·劝学篇示直隶士子》；《日记·卷上·辛亥七月》。

[9] 贺熙龄：《寒香馆诗钞·舟中怀左季高》，注。

[10] 左宗棠：《左文襄公全集》，诗集，燕台杂感。

[11] 李鸿章：《禀母》，见周惟立校：《清代四名人家书》，广益书局，1936年第145页。

[12] 许同莘：《张文襄公年谱》，卷一。

[13] 张之洞：《张文襄公全集》，卷二○四。

[14] 盛国颐：《盛宫保引述》。以上材料也可参见陈绛《洋务运动与儒学传统》，《复旦学报》，1996年第4期。

[15] [美]列文森：《儒教中国及其现代命运》，第52页。

[16] 《筹办夷务始末（同治朝）》，卷四七、四八。

[17] 参见倭仁《倭文端公遗书补·密陈事宜疏》。

[18] 参见倭仁《倭文端公遗书》，卷四《日记》。王家壁也认为，“国家之自强，正在用人行政”。《洋务运动》，《中国近代史资料丛刊》，第1册，第13页，王家壁奏折附片。方浚颐也强调，“中国之强弱，视乎政事之得失，而不关乎货财之多寡；而世运之安危，根乎治理之纯驳，而不关乎兵力之盛衰”。方浚颐：《二知轩文存》，卷二，《议复赫威两使臣论说》。也可参见陈绛《洋务运动与儒学传统》，《复旦学报》，1996年第4期。

[19] 参见[美]列文森《儒教中国及其现代命运》，第58页。

[20] 《筹办夷务始末·同治朝》，卷四八、二五。

[21] 曾国藩：《曾文正公手书日记》，家书卷一，同治元年五月初七日。

[22] 左宗棠：《左文襄公全集·书牍》，卷七，《上总理各国事务衙门》。

[23] 李鸿章：《李文忠公全集·奏稿》，卷三六，《议购铁甲船折》。

[24] 王韬：《弢园文录外编·达民情》，第56页；又可参见郑观应《易言·论议政》。

[25] 钟天纬：《刖足集·综论时势、与程禧其书》。

[26] 郑观应：《感世危言·议院上》。

[27] 王韬：《弢园文录外编·洋务下》，第29页。

[28] 张之洞：《劝学篇·会通》。

[29] 张之洞：《劝学篇·明纲》。

[30] 张之洞：《劝学篇·教忠》。

[31] 李鸿章：《李文忠公全集·朋僚函稿》卷一九，《复王壬秋》。

[32] 李鸿章：《置办外国铁厂机器折》，《李文忠公全集·奏稿》卷九；《筹办夷务始末·同治朝》，卷二五。

[33] 李鸿章说："欲自强，必先理财"，"欲自强，必先裕饷，欲浚饷源，莫如振兴商务……微臣创设招商局之初意本如此。""外洋以商贾为重，中国以耕读为重。是固夫人皆知，然而不重商贾可也，军事亦可不重乎？……臣等创兴铁路本意，不在效法外洋到处皆设，而专主利用兵。"（《妥议铁路事宜折》，《议复梅启照条陈折》，《海军衙门会奏底稿》，《李文忠公全集·奏稿》卷三九：《海军函稿》卷三）

[34] 参见曾国藩《曾文正公全集·奏稿》，卷一四。

[35] 《筹办洋务始末·同治朝》，卷二五。

[36] 张之洞：《劝学篇·设学》。

[37] 郑观应：《盛世危言·道器》。

[38] 陈炽：《庸书·格致》。

[39] 郑观应：《盛世危言·道器》。

[40] "我务其本，彼逐其末，我晰其精，彼得其粗。"（郑观应：《盛世危言·道器》）

[41] 王韬：《弢园文录外编·重民上》，第15页。

[42] 王韬：《格致书院课艺》，癸巳冬季陈翼为、许象枢课艺。

[43] 陈炽：《报馆》，《庸书》外篇卷上。

[44] 何启、胡礼垣：《新政论议》，《新政真诠》二编。

[45] 王韬：《弢园文录外编·重民下》第19页。

[46] 何启、胡礼垣：《新政论议》，《新政真诠》二编。

[47] 何启、胡礼垣：《曾论书后》，《新政真诠》初编。

[48] 邵作舟：《危言·除忌讳》。

[49] 参见王韬《弢园文录外编·重民下》。

[50] 郑观应：《盛世危言·议院》。

[51] 参见郑观应《盛世危言·吏治上》。

[52] 参见薛福成《出使日记》，光绪十六年九月九日。

[53] 中国近代工业和商业是在洋务运动中产生、发展起来的。甲午战争后民族资本家新办的几十个工厂，是在洋务运动时期发生发展起来的，是中国近代工业资本在新的条件下的扩充和发展。据不完全统计，1895—1898年民族资本新创办的规模较大的工厂有49家，多办在洋务活动比较活跃的广东、上海及江浙一带。正是由于几十年的洋务运动对清廷的冲击所引起的变法和洋务派人士在朝廷中的某些有限的作用，为民族资本的发展提供了某些特殊条件。

[54] 庞朴：《文化结构与近代中国》，载张立文等主编《传统文化与现代化》，中国人民大学出版社，1987年，第68页。

[55] 王韬：《弢园文录外编·杞忧生〈易言〉跋》。

[56] 陈炽：《庸书·自强》。

[57] 郑观应：《危言新编·凡例》。

[58] 张之洞：《劝学篇·变法》。

西方的诱惑

西方给中国既带来了耻辱和灾难，也带来了希望；它强迫我们从敌人身上寻找出路。西方这个曾被中国人瞧低的“小邦”，现在却成了榜样，从它身上我们看到了制度和人民比坚船利炮、声光化电更重要。我们在受辱的同时，也由它激发了思考的才思和灵感。在付出了文化和物质的沉重代价后，西方使我们重新恢复了想象力和创造力。机会，就是我们已输掉了的甲午战争；成就，就是宪制思潮的发轫。

一　制度的重要性

惨淡经营了33年的洋务，其生聚的教训由一场战争便作了总结。1894年，中日甲午战争败给后来居上的东邻小国，这是中国人觉醒的开始。在这之前，中国因外患而遭受的每一次失败，都产生过警惕的先觉者，但在他们的周围和身后并没有出现社会意义上的群体；他们走得越远就越是孤独。“在社会历史现象中，‘觉醒’一词并不归结于愤激，其确定涵义应在于主体对自身历史使命的自觉意识。一个阶级是这样，一个民族也是这样。”[1]在这民族大觉醒的队伍里，走在前面的是知识群体。[2]梁启超认为：

唤起吾国四千年之大梦，实自甲午一役始也。吾国之大患，由国家视其民为奴隶，积之既久，民之视其奴隶焉。彼奴隶者苟抗颜而干预主人之家事，主人必艴然而怒，非摈斥则谴责耳，故奴隶于主人之事，罕有关心者，非其性然也，势使之然也。吾国主人视国事若于己无与焉，虽经国耻，历国难，而漠然不以动其心者，非其性然也，势使然也。且其地太辽阔，而道路不通，彼此隔绝；异者之民，罕有交通之事，其相视若异国焉。各不相知，各不相关，诚有如小说家所记巨鲸之体，广袤数里，渔人斸其背而穴焉，寝处于是，爨于是，而巨鲸渺然不之知也。故非受巨创而深痛，固不足以震动着之。昔日本当安政间，受浦贺米舰一言之挫辱，而国民蜂起，遂成维新。吾国则一经庚申圆明园之变，再经甲申马江之变，而十八省之民，犹不知痛痒，未尝稍改其顽固嚣张之习，直待台湾既割，二百兆之偿款既输，而鼾睡之声，乃渐惊起。[3]

这已非是“众人皆睡我独醒”的士子文人的先觉之语，而是一个民族对自己的存亡所具有的共同忧患。据统计，甲午战争时，日本政府的财政收入每年约8000万日元。《马关条约》强迫清政府赔偿日本军费2亿两，加上所谓“赎辽费”3000万两，共两亿三千万两白银，约合4亿日元。也就是说，一场战争，日本就从中国攫取了相当其年财政收入5倍的巨额款项。

中日甲午战争是中国近代的一个转折点。如果说，从1840年鸦片战争以来，中国一直努力的目标是“自强”的话，那么，这一役迫使中国人不得不放弃“自强”的梦幻去面对亡国的险境，从而走上“救亡”之道。可以这样说，正是那个一直为中国人看不起的“蕞尔岛国”，引起了整个民族对自己生死存亡的焦虑，促使了整整一代人的觉醒。这场“成中国之巨祸，日本之巨利”的战争，直接或间接地改变了许多人的生活态度和生活方式，迫使中国士大夫开始了向近代知识分子转向的痛苦蜕变过程。[4]以戊戌维新为代表的救亡革新运动急速地涨涌于民族觉醒的曙光之中，成为那个时代的主流，吸引着一切爱国的中国人从改革中寻求民族的出路。宪制思潮就是在这一激荡洪流中落地的，它是经一代知识群体的思考得来的成果，是“救亡”与“启蒙”的产物。正由于此，它与思想觉悟上的启蒙粘连在一起，同受制于“救亡革新”这一大目标。

向专制主义开战

在既是强敌又是榜样的西方面前，中国已不能靠着祖宗的成法站起来。中国必须“变”，变则存，不变则亡——这是那一代知识群体已具有的共识。康有为的《新学伪经考》《孔子改制考》《七上皇帝书》以及《戊戌奏稿》，梁启超的《变法通义》，谭嗣同的《仁学》，严复的《天演论》和其他文章，集中起来，就是他们求变的理论依据。[5]“求变”既是纲，也是旗帜，表明了他们和洋务派人士思想上的诀别。
在“变”的旗帜之下，他们可以从王韬、郑观应等一代知识分子那里寻找思想的源头，并以中国文化传统资源为理论依托，以他们所体认的西方文化为参照，把西方的政制从其文化中切出，建立起宪制与中国国家富强的必然联系。这一逻辑联系和思路是由王韬、郑观应等上一代知识分子提供的，而他们继续做的就是为它寻求更为可靠的理论和翔实的历史

论据。为此，他们不得不改换视角，把已有的西学知识与中国文化传统相观照，走向了对传统的检省和批判。

他们认为，中国传统是我们在西方人面前趴下再也站不起来的主要原因。严复在他的《论世变之亟》[6]一文中就认为：

中国最重三纲，而西人首明平等；中国亲亲，而西人尚贤；中国以孝治天下，而西人以公治天下；中国尊主，而西人隆民；中国贵一道而同风，而西人喜党居而州处；中国多忌讳，而西人众讥评。其于财用也，中国重节流，而西人重开源；中国追淳朴，而西人求欢虞。其接物也，中国美谦屈，而西人务发舒；中国尚节文，而西人乐简易。其于为学也，中国夸多识，而西人尊新知。其于祸灾也，中国委天数，而西人恃人力。

这几乎是五四新文化的话语。在这样的语体里，严复和后来的五四新文化的健将们一样，并不是严守文化中立的立场，对中西文化传统作文化学上的辨识，而是有着明确的价值取向，即以“求变”为纲，肯定前者而否定后者。严复虽属维新阵营，但他的思想风格和志趣与康有为、梁启超、谭嗣同等人有着明显的不同。总的说来，他对西学的了解和把握比其他维新人士更准确。对西方认识越深，对己则恨之越切，所谓的“激进”亦在此：“不容不以西学为要图。此理不明，丧心而已。救亡之道在此，自强之谋在此。”梁启超总结中西的今古观念的异趣时也说：“中国旧论每崇古而贱今，西人则不然，以谓愈上古愈野蛮，愈晚近则愈文明。”[7]谭嗣同也从中西今古观的不同以说明“崇古”的危害性：“欧美二洲，以好新而兴；日本效之，至变其食嗜好，亚非澳三洲，以好古而亡。”[8]在当时，对中国文化传统表示最为不满的是谭嗣同，在《仁学》中，他的愤世嫉俗是侠客式的，其才思与见识使人心血沸腾：中国人以“机心”相尚，专以伺机整人为分，谈人之恶则大乐，闻人之善厌而怒，以骂人为高节，为奇士，无好恶是非之分。这种龌龊的文化心态给民族带来浩劫，使国人于外表一副劫相，与西人相比，见其委靡，见其粗俗，见其野悍，或瘠而黄，或肥而驰，或萎而伛偻。究其原因，这倒不主要是人种异质，贫富差别，而是一个“机心”的问题——“然使既以遭遇攻击外，不更以疑忌巧诈自蠹其中，维外来之患害，犹可祛也。岂非机心之益其疾耶？”[9]他还将几千年来备受中国人称道的“静德”和“俭德”，斥之为断送民族生机的“鬼道”和“禽道”，是夺民生机、阻滞社会发展的魁首和碍物。他明警世人，若再以民俗醇厚自诩，以工作

之廉、用度之俭而自鸣得意，那么不数十年，“将有食稿壤，饮黄泉，人人皆饿殍，而人类灭亡之一日”。[10]

对文化传统的不满不只是牢骚的宣泄，而是在为批判制度作铺垫。他们的目标是要把西方的政制取回来，移栽于中国的土地上，因为原本他们的才思就是由西方的成功经验所激发的。与西方相比，中国最好鞭打的对象，就是那个该死的专制制度以及它所依存的纲常名教。

严复首先举起了鞭子：

秦以来之为君，正所谓大盗窃国者耳。国谁窃？转相窃之于民而已。既已窃之矣，又惴惴然恐其主或觉可复之也，于是其法与泠毛而起。质而论之，其什九皆所以坏民之才，散民之力，漓民之德者也。斯民也，因斯天下之真主也，必弱而愚之，使其常不觉，常不是以有为，而后吾可以长保所窃而永世。[11]

与严复相比，谭嗣同则少了点斯文，多了点血性，他鞭笞加诅咒：“二千年之政，秦政也，皆大盗”；二千年来的传统儒学“皆乡愿也”；二千年来的帝王皆“独夫民贼也”。他甚至引用法国大革命中的民主壮语：“誓杀尽天下君主，便流血满地球，以泄万民之恨。”[12]诅咒是无用的，他们最切实的目标是必须指明专制政体与中国衰败的必然联系，以便为中国的自救与富强求谋策略。

严复在《论世变之亟》一文中认为，秦朝以降，为治虽有宽苛之异，而（君主）大抵都以奴虏待民，既然以奴虏待民，则民亦以奴虏自待。这样一来，不仅民智无由以增，民力无由以奋，而且必然不能有自觉的爱国心，中国的衰败是必然的。其他维新人士也以此为思路，作了大体相同的分析。对此，汪康年在《论中国参用民权之利益》一文中表述得最为直接：“天下之权势，出于一则弱，出于亿兆人则强。”在维新志士看来，“众”之治之所以优于“一人”之治，是因为前者是富强的本源。中国要自救和富强须改变祖制，奉行西方式的政治。但要改变几千年来的积习，只改变制度本身是不够的，还须动摇制度依存的理论。这样，他们就不能不对盛行几千年而不衰，且被历代统治者奉为圭臬的纲常名教有所染指了。对纲常名教首先提出质疑的是何启、胡礼垣，[13]而发自谭嗣同《仁学》中的“冲决网罗”的命题，则代表了这一时期最勇敢的言论，[14]这表明中国专制政治自恃的神圣性在他们手中开始动摇了。这一代的读书人与我们不同：他们既是传统文化的拾得者，也是叛

离者，他们是从自己存在的最内在的困境出发来做文化思考的。对文化的思索和体验，就像对自己的存在的反省，是一种自我叩门，在这思考中寻找自己生命的家园，安顿自己的灵魂。

在维新人士看来，传统文化中的纲常名教是与专制政治孪生的，它是中国致弱的根源。专制不破，中国不兴。专制与民主的对立、君权与民权的对立，就像贫弱与富强的对立一样，反对前者是为移入后者作准备。这既是中国自救自强的前提，也是一条不可绕越的路径。这说明，西方这个榜样为我们提供的，再也不是什么船坚炮利、声光化电，而是议会（民主）和民权——它们不但是西方致强的本源，而且也是中国的希望。他们一只手拿着批判的武器，另一只手已高举起宪制大旗。

议院与民权

“救亡”是萦绕于戊戌维新的主旋律，也像一根红线，贯穿于宪制思潮的始终。这条红线可以说明，为什么维新人士主要对西方的“议会”和“民权”感兴趣，为什么二者能成为他们观察、接受西方宪制的核心范畴。

就文化资源而言，中国儒家传统中的民本主义，既是他们认同西方议会、民权的“亲和力”，也是他们深入探究西方宪制真义的障碍。从思想渊源来讲，王韬、郑观应等那一代知识分子的“君民共主观”直接或间接地成为他们的阶梯，是这一理路的延伸和发展。与上一代知识分子相比，他们虽然对西方文化有了更多的了解，对议会的看法前后也有变化，而且提出了上一代知识分子没能提出的“民权”这一全新概念，但他们对议会、民权的价值认同模式并不是新的。这里为了叙事的方便，暂且把议会和民权分开来谈，虽然维新人士通常是把二者结合在一起的。

在维新人士中，对西方议会把握较为准确的是严复。他能看到别人看不到的东西：“西之教平等，故以公治众而尚自由。……法令始于下院，是民各奉其所主之约，而非率上之制也。”[15] 这种用平等、自由和自主的材料构造的“议院”，自然不同于那种“通下情”之具的议院。这个观点也得到后来的梁启超的认同。[16] 这是一个新的起点和标志：在此之前，任何改良思想，包括七八十年代的王韬、郑观应等知识分子的君民共主思想，都是以假定传统政体具有合法性为前提的，但现在它的合法性受到了怀疑，须参用一种新的道德要求取而代之。“议会”——这

个中国文化的异质因子——则成了中国自救富强的新希望。中国近代的宪制思潮就这样随着甲午战争的隆隆炮声烟去之后而舶来中国。从此之后，宪制被视作中国富强的必经之路，被一代又一代的先进人士高扬着、咏唱着，而一次又一次的腥风血雨则使他们心痛、悲怆，然后又有人从这悲怆中站出来、走下去，至死不渝。

议会与民权是宪制的两面。民权存在于议会，议会则是民权的表征。维新人士对民权的体认要比对议会的体认更具有中国文化的意味。中国传统的民本主义是他们藉以观察民权的第一个窗口。以“在中国实首倡言公理，首倡民权”自诩的康有为[17]在他所写的《实理公法全书》中就提出了“人有自主之权”，“权归于众”，君主只是民众所确立的“保卫者”和所选择的“中保人”这一民权思想。[18]梁启超的思路与他老师差不多，他甚至断言：“《春秋》大同之学，无不言民权者。”[19]如此立论的还有谭嗣同，他说过与梁相类似的话。[20]当他们高扬三代之治，释发传统的民本思想时，或许并不知道：儒家的民本思想与西方的民权概念并不是一个东西，过多地强调传统，这本身就在损坏民权概念的价值。明明是在受西方的诱惑，却非要说儒家传统更有魅力，这是文化上的自信，还是自卑？

事实上，无论他们怎样有意无意地利用中国“三代之治”的神话，当他们真正领悟了西方的议会和民权的价值时，“三代之治”的理想在民权概念的面前也只能是专制政治，虽然它也许比眼下清朝的专制要好些。在人类的历史上，任何一种类型的专制主义都是以剥夺民权为前提的。由此而论，民权概念被引入近代中国，这不是儒家传统的胜利，而是失败。

既然民权是西方诱惑的产物，那么在中国应用时就必须考虑其可能性。事实上，当这些浪漫的理想主义者，面对自己八成的同胞还目不识丁、有的甚至还填不饱肚皮时，他们便把议会、民权的理念化成了一缕乡愁——现实让他们变得多愁善感。他们笔下的“民”与他们的西方同行笔下的“民”，并不是同一些人。[21]西方的“民”在城市里喝着穷人的血汗孕育成长，并成为有教养的阶级。“民权”既不是国王陛下的恩赐，也不是城市贵族的宽宏大度，而是他们凭借着自己的拳头争来的。相反，在中国，“民”的主要成分还是那些面向黄土背朝天，整天为自己的吃饭问题发愁的农人。维新人士对西方的议院、民权越是了悟得清透、真切，他们对在中国设立议院越是心满疑虑：一旦把中国的世情与民权关

联在一起就变得一筹莫展。他们之所以不主张即时地在中国开议院、兴民权，原因正在于此。当一个社会分子还没有丢掉小民、草民的帽子，民还不知道权利为何物，有权势的阶级仍认为自己的权势天经地义，并摆出一副道学家的派头对任何新事物都说三道四时，开议院、兴民权未必是中国富强的门径。

梁启超早在1896年就警告说，现时开设议院只能适得其反，是取乱之道。[22]严复虽然在《原强》中提出过在京师设议院的主张，但也主要是以培养民德、同力合志抵抗外辱的救亡为宗旨的。[23]因此，他在次年发表的《中俄交谊论》一文中，明确表示反对立即开设议院。康有为在《日本变政考》一书中也明确指出立即开设议院是不适时的。在百日维新期间，他为此专写了《答人论议院书》一文，主张议院在中国不能速开，随后对其他人欲开议院的言论也力行劝止。[24]如果把“适时”的问题放在“变法”这一背景下理解，并把开设议院作为中国前所未有的一种新制度的构建，让它具有设计者所期望的价值和功效，那么，它确乎需要时间上的准备和条件上的成熟；相反，如果把议院的开设只是作为政治上的一个样品，作为中国从此脱离专制走上议会政治的招牌，那么戊戌一代思想家是落伍了。

在他们看来，议院与民权是合二为一的东西；民权不兴，议会则难开；开议会必须以兴民权为前提。而兴民权又必须以其主体的质量为依据。于是，“民智”便成为连结议院与民权的中介和桥梁。由此而发，维新人士的着眼点，便从西方的议会、民权归回到中国的国情——“开民智”问题。

梁启超说：“凡国必风气已开，文学已盛，民智已成，乃可设议院……故强国以议院为本，议院以学校为本。”[25]为什么把兴民权与开民智联系在一起呢？因为“权”与“智”相系，“权生于智”。[26]在这里，“民智”是一个含义比较宽泛的概念，除去知识水平、文化程度之外，往往还包含政治觉悟、政治水准、参政能力等方面的内容。从这一意义上说，民权与民智是相关切的，民权的增进与民智的提高存有某种关系，民权一步步地落实得助于民智一点一滴地增进。无论怎样为“民权”定位，“民智”的问题是绕越不开的。

对这一问题，在理论上系统阐发的是严复。严复总的思路是：一个国家富强的要紧处在于利民，利民才能富国强国；而欲利民必首先使“民各能自利”；而民能自利又以其获得自由为基础；但自由的取得当以“民

各能自治”为前提；而有无这种自治的能力取决于民的德、智、体诸方面基本素质的优劣。因此，民德、民智、民体的提高与增进乃中国的头等大事，它关系国家的强弱与兴衰。依据于此，严复把一个国家民族的治乱兴衰与民智的关系，看成是草木与土质的关系。[27]

应该说，不把兴民权视为一个孤立的问题，注意到它与民智的关系是一种不坏的思路，但将开民智上升到一个不适当的位置而极端化，就会变得邪恶。儒家的“民可使由之不可使知之”，这是任何统治者心里都喜欢的名言，虽然嘴上说的恰恰相反。维新思想家现在又担当了一个相反的圣人，他们让民有“智”，但这不是因为“有智”是一种美德，而是因为“有智”，民才会“由之”——为国家的富强卖命。“开民智”看起来是新说，但因为“智”不是目的而只是国家富强的手段，所以这一新说也只是儒家愚民政策的一种翻版，虽然看起来更漂亮一些。西方的民权概念或许也强调“智”的作用，但人民的智慧就是自我意识和判断力的表现，它不需要用人民的“智”达到一个“智慧”以外的目的。有智慧本身就是一桩美德、一个目的，它不会让人指使该用在什么地方。

维新人士首先盗来西方宪制之火，试图用它照亮中国兴旺的前程，然后又用中国文化的语言加以解释和改造，使之适合中国的胃口。正是这种改造使宪制发生了价值上的转换，使原本属于“价值理性”的宪制，被剪制成一种纯功利性的国家工具。国家富强的“工具观”是中国近代宪制思潮中的基本特质。

民权与传统资源

中国与西方有着截然不同的文化范式。宪制价值之所以能够为维新思想家所接受的一个重要前提，就是民权作为一个概念可以在中国文化传统的背景下得以解释。

对民的认识是中国儒家传统的主题之一。“民为贵，社稷次之，君为轻”，“君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟”。这些都是儒家的至理名言，这大概就是“民为国本”的思想。本来，民作为“群”、君作为“群主”的依存关系是相互的，不仅君不可以无民，民亦不可无君，否则便无以为“国”。在这种关系中，作为群主的君始终处于主动地位，因而“君主民”的这一面是显而易见的，但至高无上的君竟要关照地位卑微的民的这一面，则往往被忽视。民本思想是在君民间的相互依存关系

中强调对君的约束，提醒统治者要对民的社会地位与作用、民的生活状态给予一定的关切，不能饮鸩止渴，竭泽而渔。掠夺式的统治不仅会伤民气，产生民怨，更重要的是还会伤及君国社稷的基础。国家之财，皆出之于民，皆民之所供，这是山野村夫都会弄懂的道理。“百姓足，君孰与不足；百姓不足，君孰与足？”[28]儒家从这里看到了民本的关键所在。周景王二十一年，将铸大钱，单穆公劝阻道：“王废轻而作重，民失其资，能无匮乎？若匮，王用将有所乏。”他进一步指出：“绝民间以实王府，犹塞川原而为潢污也，其竭也无日矣？”[29]民用为“川原”而王府为“潢”，单穆公点明了这种经济上的本末源流关系，道出了君对民的依赖。由于此，儒家劝告统治者首先在态度上不可轻民，“众恶之，必察焉；众好之，必察焉”。[30]麻木不仁可致“覆舟”之患；体察民情可使社稷永固。儒家的民本思想正是从此着眼的。

民既不可轻视，儒家也因此教给统治者——君——“宽猛相济”的治民秘方。“猛”指刑法强制，“宽”包括取之适度、附加教化两个方面。“过犹不及”[31]是孔子的一个重要命题，儒家坚决反对聚敛穷民。“百乘之家……与其有聚敛之臣，宁有盗臣。”[32]“盗臣窃国，是穷末；聚敛之臣竭民，是穷本。”[33]因此，聚敛之臣比盗臣危害更大。儒家反对滥杀无辜，提倡教化与刑罚强制相结合。教化的目的是使民“明人伦”，[34]“谨庠序之教，申之以孝悌之义”。[35]这“孝悌之义”便是处理人伦的准则。“人伦明于上，小民亲于下。”[36]上下揖睦，万事大吉。教化的根本目的是麻醉人心，以达到“杀之而不怨”[37]的效果。

这种勃兴于晚周的民本思想，几经历史演化，渐已具有了两种功能：对历代统治者来说，“民惟邦本”的认识具有警世的作用，它可以使其在政治上谨慎从事，不能漠视民的利益和要求；在那些有着强烈的社会批判精神的思想家那里，民本思想则为其提供了社会批判的武器和政治评价标准。然而，不管具有哪一种功能，中国传统的民本与西方宪制中的民权是两回事。如果说，民权与专制相互对立、水火难容，那么，民本与专制则是相互依存，互为补充。民本所倡导的“重民”“爱民”与神化君主、君权的关系如同硬币的两面，一方面要求君主尊天、敬德、爱民，一方面又要求臣民的驯化、绝对服从与尊君、敬祖、孝忠。尽管历史上有许多进步的思想家十分关心民众的利益、民生的疾苦，但却并没有指出民众的权利。民本思想可以为历代思想家提供社会批判的武器，但它却不能为思想家提供一个全新的价值规范。民本思想发展到极端形

式，也可能在一定程度上否定君主专制政治的合理性。明末清初的思想家黄宗羲就说过："今也以君为主，天下为客，凡天下之无地而得安宁者，为君也。"[38]古代思想家对专制政治的批评不可谓不深，但他们却不能在专制政治以外寻求社会的出路。他们一方面强烈地指斥暴君苛政的罪恶，另一方面又把优良的社会生活寄托于圣王明君。对暴君苛政斥之愈烈，对圣王明君也就爱之愈深。在传统的民本思想发展到极致之时，也正是明末清初思想家的思想走入困境之日。

从孔夫子到顾炎武、黄宗羲、龚自珍，中国传统的民本思想既是维新思想家取之不尽的文化资源，也是他们宪制思想的拖累。民权概念仍被囚禁在民本的语境之中。虽然他们极力张扬民权，但他们对民权的真义则十分模糊。在他们那里，君与民是否同力合志、团结一心，比民实际享有哪些权利更为重要，因为他们更关切国家富强的目标。这也是为什么他们始终把民权与议院扯在一起的主要原因。康有为在1895年《上清帝第二书》中说道：

> 夫先王之治天下，与民共之。《洪范》之大疑大事，谋及庶人为大同，《孟子》称进贤杀人，待于国人之皆可。《盘庚》则命众至庭，文王则与国人交。《尚书》之四目四聪，皆由辟门，《周礼》之询谋询迁，皆合大众。尝推先王之意，非徒集思广益，通达民情；实以通忧共患，结合民志。[39]

他在同年《上清帝第四书》中，把西方议会政治也说成是"与民共之"的中国先进之道。中国古代典籍中的"询谋询迁"，在本质上不同于西方议会政治，这一点康有为或许知道，也或许不知道，但他作如是说，并不是没有意义。他用西方国家的议会政治对中国社会的政治传统作了新的诠释，这在当时或许是使议院、民权的主张为人们所接受的最为可行的途径。中国传统的民本主义提供了一个理解宪制文化的模本，它不但是维新思想家体认宪制的理论支点，而且也使议会、权利这些价值规范在中国文化传统的背景下得到理解。正由此，它才使得人们用中国人特有的思想方式对西方宪制有了初步了解，且使得中国人接受宪制价值成为可能，虽然这是一种已转换了的价值。

宪制中的人与民

在西方，民权与民主（Democracy）这个概念有关。Democracy一

词源于希腊语，其词根为demos——人民，kratein——治理，即民治。民权的原生意义是指公民参与城邦的权力。在希腊的城邦制时代，特别是在雅典，民权与城邦至上的意识形态息息相关。同样，在古希腊能称作宪法的东西，也不是我们今天所指的能标出公民权利、政府权限的最高原则，而是一种“城邦生活模式”，其价值是保证共同生活的和谐。由于城邦民主是一种直接民主制，个体权利与国家政治权力合而为一，不存在与个体观念以及个体价值相联系的人权概念。在西方，作为与城邦相联系的“民”向“人”以及与此相关的民权向人权的过渡，是以斯多噶主义的自然政治哲学为中介的。在斯多噶学派的理论框架里，一个是个人的概念——个人不仅是城邦的一个分子，而且是整个人类的一个单位；一个是普遍性的概念——个人所具有的共同性。就个人来说，每一个人都具有不可分享的自我内心生活，每一个人都有根据提出一种固有权利的权利。从城邦出发，个体须作为公民而生活；从自我出发，个体必然作为一个个独立的成员拥有权利。这样，人与人之间，包括奴隶和妇女在内，都应是平等的，而不是根据城邦公民资格分享城邦的权力。对城邦权力的要求就变成了对个人权利的要求。为满足这一要求，就须为整个世界设想一种法律，一种既体现自然本性，又能体现这种新价值要求的法律——自然法。

17、18世纪西方的启蒙时代，正是以自然法为武器实现了由民权向人权的转变过程。卢梭的《社会契约论》、洛克的《政府论》、孟德斯鸠的《论法的精神》是这个过程的标志。根据启蒙的教义，人作为个体是生而平等自由的；人人都享有自然赋予的不可让与不可剥夺的权利，这些权利包括生命权、自由权、财产权以及追求幸福权。思想家们各自从自己的理想出发，把古希腊以来的民权观念变形成了一种全新的人权体系。这个体系在革命已取得胜利的国家，几乎都由不同的文字表达了一种相同的信念：人权构成了政治统治的基础。[40]1787年美国联邦宪法所规定的政治制衡论、限权政府、司法独立、联邦制等都是对人权本身的一种保障。“正是自然法则使得美国人能够设想人世的各种权力互相之间具有独立和平等的地位，因而有关平等和不可让渡的权利的坚定不移的真理可以说是不言自明的。”[41]人权不是来自国家和宪法，而是先于国家和宪法而存在，因此它本身就高于宪法和法律。人权不同于城邦意义上的民权就在于：前者是基于个人与社会、个人与国家权力的关系而形成的，它本身就是对国家权力的一种限制：

各种宪法被看成是对自然法的宣告，从而被看作构成所有宪法根源的一般准则的体现。“尽管在宪法中可能没有规定任何限制，立法机关仍被禁止提供抑善扬恶的法案，提出破坏共和国自由伟大原则和有关社会契约伟大原则的法案。”正是“社会和政府的性质”决定了对立法权的实质性限制。这些限制根植于“更广泛和更牢固的自然权利的基础之上”。[42]

表现在与国家权力、社会关系相对立的人权，首先要求的是这样一种政治结构，即“管理少的政府就是好的政府”的制度。在这种结构中，国家处于守夜人的角色，它的功能不在于促进个体人权的实现，而是放手让个人按照自己的意志“在不损害他人”的前提下去追求自己的权利。如果说，城邦意义上的民权是为了防止人作为“政治动物”的堕落，那么，具有个人主义性质的人权，则旨在对国家权力予以防范。

中国的思想者可以在西方的诱惑下接受某些西方词汇，却无法搬来西方的传统。在戊戌维新思想家的民权观中，民仍属传统的“群”的范畴，而不是西方的个体概念，从群的意义上理解民，这是他们共用的思路。

民与人的分别不只是文字表述的差异，而是具有深刻的文化内容。戊戌维新思想家中的有些人，对西方启蒙思想家并不陌生，但他们在理解时往往是以自己的价值规范为尺度的。卢梭在他的《社会契约论》的开头就写道：“人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中。”[43]而熟稔西方的严复把这一“天赋人权论”“转译”为古雅的中文却是：“民之自由，天之所畀。”在这里，表达的思想看起来完全一致，但一字之差却道出了文化上的不同。“人”表达的是作为个体的人与整个社会、国家的对立，旨在强调国家权力对个体自由的威胁，并暗含着约束国家权力这一价值准则。“民”表达的是作为群的民与君的对立，旨在颠倒权力关系，强调国家权力由君向民倾斜，其目的是使国家权力聚集起来，并发挥它的最大功效。这是近代中国一群爱国知识分子在自己的祖国受尽欺辱之后具有的一种情愫：他们关切作为群的民，胜过作为个体的人；他们思考的问题主要不是国家权力是否受约束以及怎样被约束，而是国家能否充分行使权力使整个民族强大起来。这是中国运用民权概念的实质。

二　传统与西化

中国近代的宪制思潮是与整个戊戌变法运动联系在一起的。康有为既是这个运动的实际领导者，也是宪制思潮中的关键人物。他的思想和行动，体现了过渡时代的中国早期知识分子的特征，代表着中国思想界对西方文化的一种早期回应类型。他的思考与探索是富有原创性的，从中既可以看出传统与西化的某种紧张关系，也可以发现中国宪制思潮的某种特质。

寻求自主

自由是西方宪制的轴心，也是中国的康有为心向往之的东西。据康自己说，他于1885年开始研究数学，并依据几何原理著有《人类公理》一书。这一年他28岁。第二年，他以同样原理写了《公理书》，其修订稿《实理公法全书》存留于世。此书包括《凡例》《实在解》《公字解》《总论人类门》《夫妇门》《父母子女门》《师弟门》《君臣门》等十六目。

《实理公法全书》是康有为的一部重要著作。他博采中西两学，欲图勾画出一个理想的人类制度。《凡例》中说："凡天下之大，不外义理、制度两端。义理者何？曰公法，曰比例之公法、私法是也。实理明则公法定，间有不能定者，则以有益人道者为断，然二者均合众之见定之。"[44]

康有为所言"实理"，相当于欧氏几何学中的"公理"，表示人类应共守的有关社会关系的各项基本准则，是判断一切是非的最高价值尺度；所言"公法"，相当于欧氏几何学的"定理"，表示根据实理，运用逻辑思维方法推导出来的关于确保实理得以贯彻的各项社会原则；所谓比例，是指运用实理、公法系统，对中外古今各种政制、律法及社会伦理规范逐一进行分析甄别而作出的价值判断。他倡言的"公"是"公众之公""几何公理之公""公推之公"。[45]"公"便是"众己"。他认为，公众应该自己掌握自己的命运，自己支配自己的生活，要做到这一点，立法就应"合众之见定义"，而且应"最有善于人道"，这才会合乎"人类公理"。公众为什么可以自己支配自己呢？他告诉我们：人必须把自己作为有个性的人类看待，因为人是千差万别的。为此，他提出了四条公理：其一，"人各合天地原质以为人"；其二，"人各具一魂，故有知识所谓智也。然灵魂之性，各个不同"；其三，"人之始生，便具爱恶二质。及其长也，与人相

接时，发其爱质，则必有益于人；发其恶质，则必有损于人。又爱恶只能相生，不能两用”；其四，“人之始生，有信而无诈，诈由习染而有”。[46]由此便可以得出这样一个结论：“人有自主之权”，[47]应该自由地主宰自己的命运。“此几何公理所出之法”，与“实理”全合，“最有益于人道”。

自主是自由的必要前提，但两者不能等同。康圣人尽可以在几何学的田园里天马行空，言尽人类理想的美境，但他的眼光没有向现实社会再多投一瞥，也没有按照他的“人各合天地原质以为人”的实理，设计一种符合“灵魂之性各不相同”的自由制度。宪制的自由与人的差异性相系这一点，康有为虽然看到了，但却没有再继续进行探寻，而是改变了路向，转而对平等问题的乌托邦式关注。人的自主性并非来自几何学的原理，正如人的自由不需计算一样。康有为如此劳神只说明一点，人的自主性问题是西方的学理而不是中国圣人的语录。康有为不管在儒家的经典上怎样用心，都无法抵挡住西方的诱惑。

平等理念

与“自主”这个带有西方意味的概念相比，康有为更钟情于“平等”，虽然平等概念也是西方宪制的重要价值，但毕竟它离中国文化更近些。他认为，根据“实理”，人与人之间首先应是平等的关系。用他的话说就是“人类平等是几何公理”，“以平等之意，用人立之法”，“但人立之法，万不能用，惟以平等之意，用之可矣”。[48]这种平等思想，在他的《自编年谱》和《康子内外篇》中也有表露。他说：“奉天合地，以合国、合种、合教一统地球”；“又推一统之后，人类语言、文字、饮食衣服、宫室之变制，男女平等之法，人民通公之法，务致诸生于极乐世界”。[49]“中国之俗，尊君卑臣，重男轻女，崇良抑贱”，显然是不合人类公理的。“习俗既定以为义理，至于今日，臣下跪服，畏威而不敢言，妇人卑抑不学而无所识”，这种“抑”之极的不平等现实必须改变。这样，他便从人类“务致诸生于极乐世界”的佛学救世的远极关切，放低眼睛打量了现时中国的君臣、男女不平等的现实问题。

他认为，男女同是“合天地之原质以为人”，且“各具一魂”，应该适用“男女平等之法”。“男为女纲，妇受制于其夫。又一夫可以娶数妇，一妇不能配数夫。此更与几何公理不合，无益于人道。”[50]他还反对“父

母之命，媒妁之言”的传统婚姻之制，主张男女婚姻应是一种自由合意的结果。[51] 离婚也应该是自由的、允许的，“立约者终身为期，非有大故不离异”是“无益人道”。[52] 怎样清除男女不平等的现象而达到平等呢？康有为提出了取消夫妇关系、废除家庭的乌托邦的构想，这与《大同书》的构想是一致的，他对男女平等问题的关切，也正是从“大同”的理念出发的。

在康有为看来，要实现世界“公同”的美梦，就要“去国界”，欲去国界首先要“去家界”；欲去家界，先要“去夫妇关系”，即达到“男女平等”。“家”“去”掉了，就该轮到“国”了，要“去”国界，先要去君威，所以康有为说：“君主威权无限，此更大背于几何公理。”[53] 他在《公法会通》中这样论述到：“公法将君主列于比例之稍后，似乎不便于人主之私，抑知大不然。盖公法最有益于人道，苟能用之，则国内之民，日智一日，其兴盛必远胜于他国之不能用公法者矣。”[54] 他给君重新下了这样一个定义：“如两者相交之事，而另觅一人以作中保也。故凡民皆臣，而一命之士以上，皆可统称为君。”[55] 这样，至高无上的君主就降到民的“中保”位置，变成了“一命之士以上”的所有官员之一。而传统的君臣一伦，并非天理，只是“全从人立之法而出，有人立之法，然后有君臣”。[56]

康有为所谓的公理，实际指的是平等，也就是所谓“平等公同，以致诸生于极乐世界”。这里，虽有其佛教慈悲为怀的心迹，但佛教讲出世，康有为却要入世，要讲经世，于是“参中西之新理”，拟出平等公同的图景。虽然他曾自称是告子理论的信徒，主张性无善恶，但他并不满足于这种“无善恶”的消极论调，仍然要搭上儒家积极有为的善。“性是天生，善是人为”，这样便由先天的“性无善恶”到后天修养而成的“人为善”，实际上仍是正心诚意、修身齐家的传统路数，并且与佛教平等联系了起来。

佛家慈悲观念奠基于佛性平等，既然佛性平等，就须慈悲为怀，然后再渗进西方式的“自主之权”。康有为关心的是平等，而很少论及自由，尤其是近代西方意义上的个性自由。事实上，这里的平等也不是宪制意义上的概念，更多的是融合了佛教慈悲观念和儒家仁爱大同思想的道德性概念。作为学生的梁启超也说过：“（康）大有得于佛学，大事出世之首，以为人相我相众生相既一无所著，而获现身于世界者，由性海浑圆，众生一体，慈悲普渡，无有已时。”[57] 康有为揭开性海、法界

的神秘虚幻的袈裟，认为性海、法界不过就是现世中的众生和尘世，因此“众生同源于性海，世界原具含于法界，舍世界亦无法界”。同时他也搬出儒家大同学说来构筑其平等思想：“公者，从如一之谓，无贵贱之分，无贫富之等，无人种之殊，无男女之异……此大同之道，太平之世，行之惟从皆公，人人皆平，故能与人大同也”；又说：“孔子以群生同出于天，一切平等，物为同胞，特为同气，故常怀大同之志，制太平之法。”正因为康有为是从佛学和儒学中引出平等观念，所以它缺少的是宪制意义上的价值。在平等问题上，康有为视它为道德，而西方视其为一种制度或规则。

在近代西方，平等主要被看作是一种制度和权利，即人生而拥有的东西。因为，根据自然法，人都具有平等的人性。在人性上，没有一个人比另一个人多或少。一个人所赋有的尊严不同于事物的属性，它在程度上是没有差别的。人的平等就是指人人都平等地具有做人的尊严，而且是不可剥夺的。在西方文化中，人首先是被看作具有自由选择能力的类，因此，他生来就具有行动自由这种天生自然的和不可剥夺的权利。由于人类同时在本性上是政治动物，所以正义又要求所有的人都应该享有公民选举权，并通过这种方式参与政府事务。所有享有选举权的公民即使只是在一定程度上享有这种权利，他们也算是达到了政治制度上的平等。这样，根植于人性中的平等观念就转化为一种宪制框架内的权利平等制度。西方宪制中的平等恰是这样一种隐去了人的实际差别的制度。显然，康有为寻求的并不是这种制度上的平等。他在《大同书》里曾写下这样一段最能表现他的平等思想的话：

> 故全世界人，欲去家界之累乎，在明男女平等，各有独立之权始矣，此天予人之权也。全世界人，欲去私产之害乎，在明男女平等，各自独立始矣，此天予人之权也。全世界人，欲去国之争乎，在明男女平等，各自独立始矣，此天予人之权也。全世界人，欲去种界之争乎，在明男女平等，各自独立始矣，此天予人之权也。全世界人，欲至大同之世，太平之境也，在明男女平等，各自独立始矣，此天予人之权也…… [58]

平等的根本解决办法不是制度上的设计，相反却是奠基于去家界、国界、种界的大同太平之世的基础上。这是一种平均主义的理想天国境界。这个境界既反对“私”，更反对由私的驱动而产生的差别，在道德理念上致力于勾画一个人人划一齐同的平等乌托邦。这样，康有为在理想

层面上走得越急，离现实社会的制度设计就越远。可以这样说，康有为在佛学和传统儒学中发现了人的平等，却没有发现人的平等权利；在道德理想的境界中极大地关切了人类的命运，但缺失了对现实的人（特别是中国人）所需要的制度的设计。

重读传统

康有为自己曾说过："吾学之三十岁已成，此后不复有进，亦不必求进。"[59]既然学问到顶了，就该进行点社会政治活动。1888年，康第二次去京，时局的危难使他"登高极望，辄有山河人民之感"，所以就"发愤上书乃言，极言时危，请及时变法"。[60]这就是惊动朝野上下的"布衣"康有为第一次"上清帝书"，结果碰了一鼻子灰。康有为深感"虎豹狰狞守九关，帝阍沉沉叫不得"，而又"治安一策知难上，只是江湖心未灰"。既然是真知灼见，哪能轻易放弃呢？为此，他不得不重新回到书房做起学问来，到顶的学问未有多大长进，兴奋的是他从圣人那里发现了新东西。

本来，在"上清帝第一书"之前，康有为尽管已是饱读经书，也时常尊奉古圣贤达，尤其对"吐哺握发"的周公颇为崇敬。然而，上书不达且遭非议，受的打击肯定是沉重的。现实这个老师教会了这个自命不凡的人怎样妥协。上书不达后，他回到广州，晤见今文经学家廖平，对其著作一见倾心，对其主张一闻顿悟，开始了他的公羊今文学的研究。今文学不同于古文学的重要之处就在于前者强调"变易"。今文学中的"春秋公羊学派"尤重三世、三统、受命改制等微言大义，认为微言大义并未载诸空言，而仅能由圣人之行事去体察，这就使得今文经学家必须以探寻圣人之精义为最高追求。康的弟子陈千秋的《学记》云："吾师康先生思圣道之衰，悯王制之缺，慨然发愤，思昌天下。"

1891年，康有为在广州长兴里讲学，撰《长兴学记》为学规，提出"勉强为学"，"逆乎常纬"，而"所归在乎仁"。"常纬"是指千百年来之积习；所归之仁则是他理解的圣人立法之精义。同年，他刊行《新学伪经考》，并在卷首开宗明确地宣示了自己著书的目的和意图：

《新学伪经考》凡十四篇，叙共同而系之辞曰：始作伪乱圣制者自刘歆，布行伪经篡孔统者成于郑玄。阅二千年岁、月、日、时之绵暖，聚者、千、万、亿衿缨之问

学，统二十朝王者礼乐制度之崇严，咸奉伪经为圣法，诵读尊信，奉持施行，违者以非圣无法论，亦无一人鼓疑者。于是夺孔子之经以与周公，而抑公子为传；于是扫孔子改制之圣法，而同为断烂朝根。“六经”颠倒，乱于非种；……不量绵薄，推廓伪说……冀以起亡经，翼圣制，其于孔氏之道，庶几御侮云尔。[61]

与其说康有为是对传统学问本身感兴趣，莫如说是为他的西化改革寻找中国证据而煞费苦心。所以，继《新学伪经考》之后，又有了《孔子改制考》一书，前者是运用否证论以求“破伪”，后者则是对他自己的“新王行仁之制”的正面论证和说明。对此，梁启超这样评论道：

有为第二者述，曰《孔子改制考》。……有为……定《春秋》为孔子改制创作之书，……又不惟《春秋》而已，凡六经皆孔子所作；昔人言孔子删述者，误也。孔子盖自立一宗旨，而凭之以进退古人，去取古籍。孔子改制，恒托于古；尧舜者，孔子所托也，其人有无不可知，即有，亦至寻常，经典中尧舜之盛德大业，皆孔子理想所构成也……[62]

这就是康有为的“孔子改制”说。“受命改制”自然是公羊今文学的老调，但康有为根据需要弹奏出了新曲。他是在用西方的进化论重新解释儒家传统。他不甚明智地认为，孔子创立“三统”“三世”诸说，表达了自己虽身处“乱世”，却向往“太平”的“非常大义”。社会历史不仅有因革损益，而且不断向前流淌，曰：进化。

三世为孔子非常大义，托之《春秋》以明之。所传闻世为据乱，所闻世托升平，所见世托太平。乱世者，文教未明也。升平者，渐有文教，小康也。太平者，大同之世，远近大小如一。文教全备也。[63]

大道者何？人理至公，太平世大同之道也。三代之英，升平世小康之道也。孔子生据乱世，而志则常在太平世，必进化至大同，乃孚素志，至不得已亦为小康，而皆不逮。此所由顾生民而兴衰也。[64]

或民主，或君主，皆因民情所推戴，而为天命所归依，不能强也。乱世，升平世，太平世皆有财命运遇，不能强致。……即如今天地中三法并存，大约据乱世尚君主，升平世尚君民共主，太平世尚民主矣。[65]

尧、舜为民作主，为太平世，为人道之主，儒家举以为极者也。……孔子拨乱升平，托文王以行君主之行政，尤注意太平，托尧、舜之行民主之太平。[66]

此明大夫专政，以见时会之变。近者各国行立宪法，以大夫专政而反为升平之美政者，以立宪之大夫出自公举，得选贤与能之义，非世袭而命之君者也。据乱世同为世爵，则贬大夫而从君，既在升平，则舍世袭君而从公举，各有其义也。[67]

这样做，不知是在言说孔夫子，还是说他康圣人自己；不知是在讲中国的儒家经典，还是在话西方之道。作为十足顽固派的代表人物叶德辉就相当准确地抓住康有为的真正意图，尽管康自己未必非常明白："康有为隐以改复原教之路得自命，欲删定六经而先作《伪经考》，欲搅乱朝廷而又作《改制考》。"[68]不同的是，叶德辉对此感到愤怒，而我们则感到高兴。康有为这样做无非是想让孔子来支持他的西方式的改革。他名义上是在利用中国的传统，实际上是在表达对中国传统的不满：既然历史的演化是一个从"据乱世"到"太平世"的普遍进化过程，那么孔子就应该具有这种新思想；而且，新思想如此之多，对改变中国的现实又如此有用，接受它还须经过儒家的同意，这是一件很可笑的事情。在康的真实意图里，重要的不是孔子是否有进化的思想、立宪的意思，重要的是现时的中国需要进化论、需要立宪改革。他本想用今文经学这种传统的形式做一件外衣来裹住西方的思想，以对付叶德辉之流的诋毁，结果却是被轻易揭破。叶德辉他们可能极为守旧，但脑袋并不糊涂。

E.卡西勒在评价近代西方启蒙哲学时这样写道：

> 从历史上看，启蒙哲学的这种双重倾向表现在：尽管它一方面和近古和现存的秩序作斗争，但另一方面它又不断地回到古代思潮和问题上去。在这方面，启蒙运动步文艺复兴运动之后尘，并且继承了它的精神财富。可是，作为一种纯哲学运动，启蒙哲学对遗产的处理，比仅仅在学术领域中处理遗产的人文主义自由得多。启蒙运动只选用某些符合于自己的思想方法的基本特征，而把其他一切弃之不顾。但恰恰是通过这种选择，启蒙运动往往成功地深入到它所面对的问题的真正根源。[69]

康有为无疑也具有这种特征。他为了让经典符合自己的思想方法，处理传统比西方启蒙哲学还随意、自由。为了宪制改革非要对传统作如此处理吗？康有为不是一个真正的儒者，他在那样一个需要西方思想的时代，而怀疑中国的古代历史的真实性，甚至认为尧、舜、禹这样的权威人物也是儒家学者所虚构的，这已经不是历史上今文经学和古文经学的普通争论了，这意味着康有为正在忘掉自己的根。可以说，进化论、宪制思想既是康有为与儒家观念决裂的标志，同时又是解释这种决裂的工具。

调和中西

中国富强问题一直是近代中国知识分子的一块心病，康有为对之倾于全身心的关注。他认为，中国败弱的主要原因就在于政治体制上的尊隔，而近代西方的宪制则是医治此病的最好药石。通过议院可形成一个开放的政治运行机制；通过立法、行政、司法的权力分立可形成一个权力制衡体制，从而达到破除专制政体的上下尊隔积弊的目的。这是康有为在戊戌期间的看法。然而，他并不满足于对现实政治的要求，而是希望通过西方政治和中国道德的连接，重建中国人的价值世界。

他认为，人生幸福有赖政治、经济、道德三大要素。在政治经济方面，中国可以师法西方，引入宪制和科学加以解决，但道德问题中国则不可弃绝中国的圣人，相反须“保孔子之教”。中国的道德式微和国势积弱，其由在于中国尚保留着多神之俗，而不知去奉教主以发德心。中国本自有教，而“孔子实为中国之教主”。[70] 以道德为基底的孔教，依于人道而不假神道，“真文明世之教主，大地所无也”。它优于伸张神权的耶、回、佛诸教，而最适合于今世。西方的强大不仅在于其有宪制之基、科学昌明，还在于基督教传统的宗教伦理。政治、科学和宗教伦理是西方文明“如鼎之足峙而并立”的三大要素。而政治与宗教伦理，则如车之双轮缺一不可。因而立孔教与变政制并不抵牾，“政教各立，双轮并驰，既并行而不悖，亦相反而相成。国势可张，圣教日盛，其于敬教劝学，匡谬正俗，岂少补哉？”[71] 这样，他便把政治与宗教伦理加以整合，在《新学伪经考》《孔子改制考》与《大同书》之间建立起了逻辑上的必然联系。

《大同书》是康有为于1902年写就的一部重要著作。他在这一“廿年抱宏愿，卅卷告成书”的著作中，详尽地阐析了其“大同”理论。这一凝聚康有为宏伟理想和富有天才想象力的乌托邦预言，描绘了一幅充满矛盾和冲突的未来理想社会的立体图画。这个大同乌托邦建基于富有佛教色彩的“苦乐”观上。“入世界观众苦”被列为《大同书》的首部，这是他演绎大同之理的根据。[72] 他认为，现实社会充满了种种苦难，其中最重要的是现实社会的贫穷、野蛮、愚昧、落后和剥削。人生的本质即在于去除苦难获得幸福，“故普天之下，有生之徒，皆以求乐免苦而已，无他道矣”。[73] 人类的一切文化创造，如立法、建国、创教等等，都是旨在为人免苦增乐而已。能为人类增乐减苦的为进化，否则为退化。然而人类苦难无穷，欲根本免除诸苦而获致幸福，唯实现“大同之道”。这个“大同世界”既建立于高度的经济发展基础之上，也以高度发达的宪制

民主制度为特征：

全地皆为公政府，有行政官行政，有议员议政，而无国界。[74]全世界皆同属于公法律。[75]无国，但有宪法。[76]各地亦有立法自治权，而全地法律归公政府之上下议院公议立法。[77]议员皆由人民公举，悉为人民。议员各地三年一举，或每年一举，随时议定。[78]

这种对宪制民主无限乐观的乌托邦构成了康有为大同理想的一个重要特征。这个乌托邦不仅是宪制民主政治发展的顶点，而且也是道德进步的极致。“人生只求乐，天心唯有仁”，这是康有为《大同书》所作题词中提纲挈领的两句话，它简要地揭示了大同思想中内含的两大主题。在这里，“仁”被看作是最高伦理，是宇宙、人心的最高准则，“大同之世”既是一个高度民主的宪制社会，也是一个通过道德进步而臻于至善和谐的“至仁”世界。仁以“博施、济众、爱人、利物”为宗旨，是人类道德理想的最高境界，也是大同之世的终极价值原则。大同之世的“至仁”就是宇宙公理和人的道德的最高实现。“大同之道，至平也，至公也，至仁也，治之至也，虽有善道，无以加此矣。”[79]大同之世就是一个体现仁爱原则的公平和谐的社会。现实社会的不仁就在于“私”，它造成了贫富悬隔，社会分裂，阶级纷争和人类的种种不幸，私的存在是与“仁爱”相违，因而“今欲至大同，必去人之私产而后可，凡农工商之业，必归之公”。[80]不宁惟是，康有为甚至还设想彻底废除家庭、人种、国家等一切人类社会的界限，而后达普天人类大同的理想境界。同时，在大同社会里，人的道德发展也将充分实现人性而达于“至善”的境界，社会和人的发展都充分实现了仁的原则。因而大同之世就是物质富足、民主宪制与道德完善的完美统一。[81]

康有为的大同理想是融合了中西文化的思想结晶。它在形式上借用了儒家的“大同”这一范畴，内容上也带有浓厚的儒家“仁”的道德救赎色彩，其道德理想则以儒家的“仁”的理念为内核，同时也统合了佛家的平等观念和西方的平等、自主的内涵，是中西文化的一种调和。事实上，在康有为的大同理想中，民主宪制的政治设计、经济科技的发达以及道德的至善所依据的原则是不统一的。就政治设计而言，康主要依据的思想材料是他理解的近代西方的宪制理论，同时也夹杂了一些传统的中国理想。譬如，为了大同的理想，他不得不起用西方的民权作为工具：

民权进化自下而上，理之自然也。故美国既立，法之大革命继起而各国随之；于是立宪遍行，共和大盛，均产说出，工党日兴。夫国有君权，自各私而难合；若但为民权，则联合亦易。盖民但自求利益，则仁人倡大同之乐利，自能合乎人心；大势既倡，人望趋之如流水之就下。故民权之起，宪法之兴，合群均产之说，皆为大同之先声。若立宪，君主既无权，亦与民主等耳；他日君衔亦必徐徐尽废而归于大同耳。[82]

如果说，大同社会政治模式的设计上更多地具有近代西方色彩，那么其社会经济模式的设计更多地具有浓郁的东方文化味道，注重的是重公贼私和谐康宁的价值追求。康有为对孔子、孟子和何休等人所设计的井田理想十分推崇："一夫一妇受田百亩以养父母妻子，五口为一家，公四十亩……庐舍在内，贵人也；公田次之，重公也；私田在外，贼私也。"就是说，井田制的土地居室的分布体现了重公贼私和以人为贵的精神。在井田制下，"老有所养，幼有教"，"父老教于校室，八岁者学小学，十五岁者学大学，其有秀者移于乡学，乡学之秀移于庠，庠之秀者移于国学"，人们安居乐业，社会便稳定和谐。他还用井田精神理解西方的经营方式和空想社会主义主张，认为他们主张实行的制度也体现着井田精神，就连美国盛行的"均贫富产业之说"也不出孔子井田制发挥的平均主义。[83]"私"是纠争的渊薮，而抑私的最好办法，就是"均衡"。康有为希望在均衡的原则下满足人的欲望，[84]并以此来绝因财富的增长而引起贫富不均和贪诈之心的后患。他刻意追求一个供需平衡、安乐和谐的图景，并没有理解近代工业所形成的市民社会的意义。相反，他还惧怕这样一个以经济的高度发展、物质富足为依托的社会。他不是根据经济的发展来为人们设计正当合理的生活，而是以农耕文明的"均衡"原则阻滞财富的增长。

与此相联系，在处理人与人的关系问题上，康也不可能依据近代市民社会的那种以尊重他人为前提的契约原则，而是从中国传统中寻求处理人际关系的资源。"孝"被康有为看作是仁爱的重要表现形式：

父母兄弟之亲亲，乃不忍之起点。仁虽同而亲亲为大，仁虽普而孝弟为先，若经营国民，恩及庶物，而忍于家庭，薄于骨肉，则厚薄倒置，不合人理，苟非行诈矫伪，则为鹜外逐世，非人道也。[85]父母之恩与昊天而罔极，而立孝报德，实为人道之本基也，至矣极矣，孝之义矣。[86]

大同之世的人的生养教育享乐养老送终均有公家来承担，人与社会之间便有一种子女与父母间的亲情关系，社会承担了过去由父母负责的养育职责，所以人们长成之后就必须对社会“行孝”，以报公养、公教、公恤之恩。这样，移“家”中之孝推衍于社会，“天下为公”就是“天下一家”，产生于家族制度的孝对维系社会照样有用。只有某种血亲关系的存在才能把人聚合在一起，大同社会的人际关系实际上就是血缘关系的一种拟制，诚所谓“举世界之人公营全世界大事，如以一家之父子兄弟”。[87]所以，孝仍是社会秩序建立以及人际关系调整的重要规范。由孝的观念进一步推衍，对君则为忠，对友则为信，“忠信”是儒家奉行的人际之间的标准关系。所以，康有为说：“合群之道必在仁，则当明孝悌以先之，孝悌者人群之本也；久积作为不能致仁，则当主忠信以变之，忠信者人心之本也。”[88]

显而易见，这样一幅社会经济图式与其设计的民主公同的政治模型是极不协调的。即便按照康有为的思路来理解议会、民权、民主等宪制，这一社会经济图式与之也是不相容的。因为议会、民权、民主的内在性是以肯定个体的“私”的正当性为前提。“权”生于“私”，是利益冲突的产物。以私为表现形式的“利益”在法律上表现出来就是权利。在市民社会里，个体的生存和发展的条件虽由社会合作以及相互间的依存来提供，但它承认利益差别，允许每一个个体把自己的利益追求当作目的，并用法律的形式确认个体追求的一部分利益并宣布为权利。所谓的民主，实质上也只能是个体为了维护自己的利益而结合的一种方式。抹掉了个体，或者把个体消弭于社会“大我”之中的“大同”绝不是人类的乐园。从这一意义上说，康有为建筑于井田、均衡经济之上的“公政府”，实际上不可能是真正的民主政府，充其量也只是中国古代曾存在过的贤人之治。

与此相应，在宪制民主制度下，人际关系主要靠契约化的私法规范来调节，其方式也主要是通过权利义务关系的具体落实解决纠争。康有为则舍弃了法律，而移孝于大同，希望人人像孝敬父母那样，孝敬社会，这与他设计的政治原则是扞格的。如果宪制所依存的社会关系要靠孝来维持，那么它也只是为一种强力推行的“民忠”政制换个说法而已。他为民主宪制在“大同之世”留下了一个位置，然后又从经济与社会关系方面抽掉了它的依托。尽管康有为把民主宪制和道德的完善一同放在大同理想的境界中，并在仁的基础上使之获得了逻辑上的统一，但这并不

意味着他在现实中可以避开这两者间的难题。在某种意义上，这种从乌托邦中寻求调和的努力本身，也可以视为康有为超越西方宪制模式，走出中西文化悖反困境的一种尝试。但实际上，康有为自始即在中与西、道德与政治问题的认识上存在着不协调甚至分裂的趋向。他之所以一开始就既倡变法改制，又主张保教，就在于他仅在“势”的认知层面上认识西方文化的优势。他虽然倡导民主宪制，但也主要是强调其上下无隔和分权制衡的代议制行政运行机制的功能效率，而民主宪制的内在价值如个体的自由、平等和人权则被放逐在大同境界之外。

应当指出，康有为在努力寻求一条“损宜古今之宜，斟酌中外之善”而“会通中西”的中国宪制之路。他反对盲目师法外国和照搬西方模式，而主张在“审我国情，宜吾民俗”的基础上鉴取西方文化而实行变革。他对中国道德价值的维护，也含有在中国社会宪制化过程中坚持本土文化的主体性和从传统中寻求动力的积极意义。他的“中国道德”与“西方议院”相结合的文化方案，也旨在调合中西文化的矛盾和冲突。然而，他的中西折中的文化方案并不可能真正解决中西文化的结合问题，并不能从文化价值的角度回答被视作西方文化之“用”的议会、民权怎样于中国文化之“体”的道德中植根生长的问题。他看到了西方文化中的物质科技、民主宪制与基督教三足鼎立的格局形式，却未曾认识到其三位一体的内在逻辑；他也没有意识到中国文化的器用功效的不济与其道德价值的内在联系。因而他的“中国道德”与“西方议院”的文化嫁接方案也只能是一厢情愿。

康有为思想深处的冲突，既反映了他对中国传统人文价值的偏爱和对西方宪制缺乏更深的了解，也反映了处在中国近代大变革路口的一个传统士大夫向近代知识分子转换的彷徨、踯躅的矛盾心境。

停止不前的进化论

康有为晚年的那顶“反革命”的帽子是摘不掉的，这可从他与革命派的论战和以后他发表的时文中得以表征。不过，到底康有为是怎样反对革命以及从哪些方面反对革命，这是在研究中国的宪制思潮时应特别予以注意的问题。可以这样说，康有为反对的并不是革命所追求的价值，相反，那些东西恰是他凄苦半生所没有得到的。说康有为反对共和也不确切，他所反对的是通过革命而得来的这种“速成”的共和。他一以贯之

地认为：在中国，共和是较远后的理想，现实的中国只能由君主立宪渐次达至共和。正如梁启超早年即严格区分民权、民主之不同，认为须“循序渐进”而“及其世，不能躐之”一样，康有为在《大同书》及其他著作中，也一再着重说明，“由君主而民主可无一跃飞之理”，必须“合国渐进，君主渐废”。梁启超在《康有为传》中说：“中国倡民权者以先生为首，然其言实施政策，则注重君权，……谓当以君主之法，行民权之意，若夫民主制度，则期期以为不可。”唐才常自立军起义夭折后，革命的风潮逐渐兴起，康有为仍坚持他的主张。1902年，他发出《与同学梁启超等论印度亡国由于各省自立书》和《答南北美洲诸华商论中国之可行立宪不可行革命书》两封公开信，前者认为，“如革命之立，将酿滔天之祸”；后者则重复他一贯的主张：

今日由小康而进大同，由君主而至民主，正当过渡之世，孔子所谓升平之世也，万无一跃飞之理。凡君主专制、立宪、民主之法，必当一一循序行之。若紊其序，则大乱，法国其已然者矣。既当过渡之时，只得行过渡之事，虽有仁人志士，欲而之而徒生祸乱，必无成功，则亦可不必矣。

其后，康有为仍坚持他的“三世”循序进化的理论。“苟未至其时，实难躐等”，康有为反对共和达成的途径并不等于反对共和本身，正像后来的孙中山倡言训政而不能说他就是反对民主政治一样。即便在康有为的晚年，在对现实的关切上，他也与革命派有着近乎一致的看法。国家富强、民主、平等、共和，这不只是革命派的理想，康有为又何尝不是以此为鹄的？不同的是在这些价值的落实途径和方式上：康有为痴心不改地坚信进化论而主张社会改革之策，革命派则相信暴力的催化作用而被迫走上了革命之路。在这一点上，康有为的选择更带有至死不回的悲壮意味，而革命派的革命之策在现实意义上也未必是一条妥当踏实的路。康有为戊戌以后的思想虽有变化，但他并没有改变自己的主张。保皇也好，拥护复辟也好，都只不过是他的进化论思想的具体落实。戊戌维新失败，维新皇帝被囚瀛台，康有为立宪制治的实践受挫，但他矢志不渝：“横飞金翅冷青岑，不信神州竟陆沉。”逃亡日本时，康向日方代表反复强调，“敝邦之能立与否，全系乎改革；敝邦之能改革与否，又全系乎皇上之有权无权”，希望得助于日本成就以光绪帝为中心的立宪大业。1899年4月，康离开日本抵加拿大后，便倾力组织保皇会。他还准备游

说英国政府出面，帮助中国皇帝复位。在他的奔走下，同年7月，保皇会成立，“入会者数百万人，开会者凡数十埠地”。[89]保皇会的《会例》中指出：“专以救皇上，以变法救中国救黄种为主”，“凡我四万万同胞，有忠君爱国救种之心者，皆为会中同志”。这与革命组织兴中会的章程表达的思想近乎一致。[90]

由此可见，保皇本身就是康有为立宪救国的具体实践的一部分。说得具体些，保皇只是手段，立宪救国才是目的。清廷对这一点的认识是清楚的，所以它把康有为的保皇党视为最危险的敌人，置于革命党之上。1900年2月14日的上谕说：“不论何项人等，如有能将康有为、梁启超缉获送官，证明实系该犯正身，立即赏银十万两。”孙中山对此曾带有几分嫉妒的口吻说：“康有为头颅的价值三倍于我。”[91]当清廷于1906年5月颁布预备立宪上谕时，康有为顿觉所抱半生的宿愿即成现实，所以大受鼓舞，积极响应，把保皇会改为“国民宪制会”，并宣布：

昔日皇上变法，舍身救民，蒙险难，会众咸戴，以为非保圣主，不能保中国，故立会以保皇为义。今上不危，无待于保，会务告蒇，适当明诏，举行宪制，国民宜预备讲求，故今改保皇会名为国民宪制会，亦称为国民宪制党，以讲求宪法，更求进步。[92]

辛亥革命后，康有为的思想倾向确乎发生了变化，从表层上看，他早年时代所怀想的那些信念已在慢慢地脱落，但在他思想深处的那种“立宪改革适合中国国情”的信念，反而由革命的失败而从反面加强了。早在1906年他曾向革命派作过警示：“仆审内外，度时势，以为中国只可行君主立宪，不能行共和革命，若行革命，则内讧分争，而促外之瓜分矣。”[93]为此，康有为曾与革命派展开过长达几年的论战。辛亥革命推翻了清朝，剪了辫子，但也带来了混乱失范。革命从一个方面被康有为所言中。军阀混战中的武夫们不但彻底地玷污了革命所追求的那些价值，而且使一个千年的泱泱大国四分五裂。中国人最珍视的价值——秩序也在这混乱中失掉了。革命的结果无疑给康有为不赞成革命的信念刻下一道深痕，而革命派内部的纷争与无措也给康有为已有的伤口撒了一把盐。作为一个生具悲天悯人之性情、怀有经世济俗圣人之志向，且以圣贤菩萨合一的救世主自视的康有为，面对这军叕民残的情势不难生出这样的不解：在中国，为什么渐次的立宪改革不行，革命也不行，出路

到底在哪里？现实的压迫，使他不得不去认同像张勋这样的假道人。对秩序的偏爱，对道德救赎的执着，蒙住了他那双睿智的眼睛。在这时，他进一步认识到，在中国要有秩序的和谐、立宪强国之势与博施爱人之仁就不能没有皇帝。“存帝制以统五族，弭乱息争”，“立宪救国，道德救人”这一根固的信仰使他走上了参加“丁巳复辟”的路途。

与保皇一样，康有为参与“复辟”只是一种手段，恢复秩序、实现立宪救国则是他的宿愿。然而，张勋不是载湉，这样，保皇与复辟在结果上就有了距离。[94]张勋的活动就是复辟本身，恢复清廷一切旧制，而康有为一介书生，既无兵也无权，却异想天开地欲图借张勋之势，达君主立宪的旧梦。由于此，康有为就不可避免地与张勋发生分歧。康同璧记其事说：

先君到京，重用虚君共和制，定中华帝国之名，开国民大会而议宪法，除满汉、合新旧、去跪拜、免忌讳，各省疆吏概不动。而张勋左右刘廷琛、万绳栻等，顽固自专，排斥不用。先君正拟辞去南行，而兵事已起，乃避居美使馆之美森院。[95]

1917年7月17日，由军阀冯国璋、段祺瑞控制的北京政府明令通缉的复辟犯只有康有为、刘廷琛、万绳栻、梁敦彦、胡嗣瑗五人，而康有为竟是名列榜首的罪魁。“替罪羊”是不可缺少的，而康有为最适合这个角色。复辟主谋冯国璋成了控诉人，而那些援师出兵攻打张勋的军阀变成了反复辟的“英雄”、“再造共和”的“元勋”。这便是政治的游戏规则。康有为的门人张伯桢在回忆这段历史时写道：

张勋本武人，不谙政治，为左右所挟持，遂致先师无可匡救。先是先师代草诏书，用虚君共和之意，定中华帝国之名，立开国民大会，议宪法，选举国会，其他融满汉、合新旧、免跪、免讳等诏，预草十全，以备施行，竟置不用。先师乃持诏草而示醇王与近支王公世续等，皆愿行虚君共和，并去“大清”国号，称“中华帝国”，于皇室及国家之利害譬说万端。盖先师历游欧美，默察诸国政体，有善有不善，知之明而究之熟，深信君主独裁之制不适于今日，法美共和之制又与吾国情不合，运用不灵，适以长乱。意在保中国兼保清室，与其他复辟派之意见固绝不同也。[96]

不管康同璧和张伯桢如何为康有为辩解，参加“丁巳复辟”不能不说是康有为一生中的一个污点。如果说，“保皇”是康有为的“为立宪改革以致中国富强”的信念的表达的话，那么，参加“复辟”首先是为重建秩序而做的一次愚蠢的努力。在康有为的心路历程中始终存有这样一个合乎逻

辑的假定：中国欲图富强就必须走宪制之路，而这条路只有在社会秩序不发生严重失范的前提下，通过渐进的改革才能达成。当社会秩序严重失范，恢复秩序便是进行立宪改革的前提，因此，“复辟”“请回”皇帝便被看作是恢复秩序继续立宪改革大业的当务之急，这是合情合理的事情。可以这样说，保皇、复辟并非是康有为思想堕落的表现，与戊戌前、戊戌期间相比，立宪改革的思想并没有改变什么。进化论既可使人的思想向前走，也可使其停止不动。

康有为思想的停滞主要表现在后期对西方的认识上。他曾把西方文化与中国文化作过这样的比较：“如以物质论文明，则诚胜中国矣；若以道德论之，则中国人数千年以来受圣经之训，承宋学之俗，以仁让为贵，以孝悌为尚，以忠敬为美，以气节名义相砥，而不从奢靡淫佚奔竞为尚，则谓中国胜于欧、美何也。”[97] 这等于说，欧美人都在物质堆里受苦，而我们中国人则独享“天人合一”的精神之乐。他认为，中国文化逊于西方的仅仅是“物质”而已，而“物质者，至粗之形而下者也，吾国人能讲形而上者，而缺于形而下者，然则今而欲救国乎？专从事于物质足矣”。[98] 进化论不是使他向前，而是倒着走。辛亥以后，康有为对传统道德秩序的失范日感忧虑，发出了“若今兹之病则尤以道德为重矣”的感慨。在他看来，孔夫子创立的道德宗教是不可改变的国粹，中国自晚清以来学习西方的最大失误就在于全面师法欧美而尽弃中国的道德精粹，所以，欲救中国首先应保护孔子所立德教，后补济以西方之科技。[99]

大凡在两种情况下，孔夫子容易被当作武器拿出来：一种是所谓的乱世，“世风日下，人心不古”，人们最容易记起他；另一种就是所谓的盛世，中国之盛的功劳往往记在儒家的账上。康有为晚逢“民国之乱”，对道德秩序的倾注和关切，于他性格之中是很自然的事情。西方的道德确乎有问题，但西方人也并没有因此去奸母、弑父。不可理解的是，康有为遍游那么多国家，他怎么就看不到一点点值得中国借取的西方道德呢？康有为在宪制上的误区，主要不在于他认定中国的传统道德是世界之冠，而在于他始终认为中国的传统道德可以与宪制并行不悖。他反复以西方的政教分离为其立教、保教辩解，也是出于对西方文化的误读。他没有体味到基督教在西方变迁的意义，也没有看到西方政教分离本身就是西方古老宪制世俗化、专业化过程的组成部分。西方宪制自有它生长的道德根基和伦理机制，康有为那种把西方宪制与中国传统道德（哪

怕是被重新诠释了的传统道德）予以简单嫁接的方案，历史已证明了它的不可能。

然而，中国对西方宪制的移入确实存有一个中国化的问题，康有为的这种探索无疑是具有原创性的。晚年的康有为虽被进化论所困有点不识时务，但他的那份执着以及带有悲剧性的至死不回的精神，在今天应给予理解和宽容。更重要的是，晚年的康有为从另一个方面提出了一个我们不能不思索的问题：宪制与革命到底是一种什么样的关系？宪制在一定条件下确实需要政治革命的介入，比如1776年的北美革命、1640年的英国革命、1789年的法国革命等等。然而，一种在缺乏文化革命的先决条件下的政治革命能否真正带来宪制？为什么辛亥革命以后的中国反而陷入了混乱与解体？为什么最具革命性、最具民主主义思想的孙中山最后也提出了训政之说？

三　在中西之间

近代中国在危机中震荡。立志改革的先驱，在反思既往、审视现实、展望未来时，大多以欧美日本为参照，寻找中国积贫积弱的根源，构想中国富强的宪制方案。忧患中的梁启超便是在中西之间进行求索的先驱者之一。他的民权观、权利自由思想以及对宪制的探讨，是中国知识分子在面对中西文化冲突时所处立场的集中表现，预示了近代中国宪制思潮的基本走向。

“群”

梁启超早期的宪制思想与他的老师康有为一样，都是在继承19世纪70至80年代王韬、郑观应等一代知识分子的思想和接受西方进化论的基础上形成的。他的着眼点是西方的民权和议院对解决中国富强问题的用途，而不是它们对人自身的价值，这与西方宪制下所保障的个人自由和权利的独立价值有着不同的文化取向和追求。无论是康有为还是梁启超，中国的落后挨打所带来的耻辱给予他们思想的震撼，比他们对中国个人的悲惨生活状况的关切要强烈得多。这不纯粹是一种文化对另一种文化的误解问题。后期的梁启超即使对西方宪制有了透彻的了悟，他认

准的仍是国家主义，个体在他的思想中仍不占什么重要位置。毕竟，梁启超所面对的和他的西方同行面对的并不是同一些问题。这就是为什么我们在梁启超高扬民权、议院的背后时常听到的是“国家！国家！”的呐喊。从国家主义出发，梁启超引出了中国传统的一个重要概念——群。

梁启超认为，治国之道应“以群为体，以变为用”。[100]为此他专门写了《说群》一文。对于梁启超，群的概念不能理解为一个来自儒家传统的有机和谐和道德一致理想的概念，而是一个主要受西方社会团体组织和政治结合能力的事物所激发的新概念。主要有三层含义：一是带有整合的意思，即如何将中国人集合或整合为一个有凝聚力的、组织良好的政治实体；二是指政治参与，即一种合理的政治实体能够容纳什么样的社会分子参与的问题；三是指政治共同体的范围，即中国是否组织为一个民族国家的问题。[101]在第一层意义上，梁启超旨在从宇宙论出发分析群的问题。他指出：“是故横尽虚空竖尽劫，劫大至莫载，小至莫破，苟属有体积有觉运之物，其所以生而不灭存而不毁者，则成悖合群为第一义。”[102]也就是说，宇宙间所有的变化和演进似乎都由包罗万象的合群原则主宰。宇宙中的一切事物，包括有生命的或没有生命的，都由相反的原质构成，一切事物的存在都依赖合群原则，并将这些原质结合在一起。在自然界的进化中，异质贵于同质，复杂贵于简单。作为它的一个推论，合群在生物界的关系要大于在非生物界，在人类社会里大于在动物世界里，在开化民族中要大于在野蛮民族中。[103]既然合群能力在自然界里千差万别，那么自然界的竞争就是不可避免的。人类由于被赋予更大的竞争能力，因此在生存竞争中自然以胜利姿态出现，并因此得以大量繁衍。根据同样道理，当各个不同的人群处于竞争中的时候，具有更良好合群能力的开化民族总是战胜野蛮民族。随着历史的发展，合群的趋势和必要性也不断增强，违背这一趋势和要求，便意味着死亡。[104]

这是一种警喻。梁启超用达尔文式的语言告诉中国人一个朴素的道理：不团结，就无法与西方国家在世界的舞台上抗衡竞争，中国社会就会像拖着尾巴的猴子在人类进化的脚步下任人宰割，自取灭亡。所以，他关心的就是中国人如何能够团结起来组成一个西方式的民族共同体：

敢问国，曰有君焉者，有官焉者，有士焉者，有农焉者，有工焉者，有商焉者，有兵焉者，万其目，一其视，万其耳，一其听，万其手，万其足，一其心，万其力，

一其事……心相构，力相摩，点相切，线相交，是之谓万其途，一其归，是之谓国。[105]

张灏先生认为，梁启超的这一思想与荀子的“群”说有着巨大的差别。在荀子的思想里，“合群”凸现的是王权。在荀子看来，王权是人类社会存在的轴心。相反，梁启超则是把王权制度看作败坏“群”的根源，因而是中国政治里必须祛除的东西，而且把传统的王权视为统治者根深蒂固的利己主义思想的化身；王权首先是为了维护自身利益，而不是抱着为公众服务的理想。结果各种非理性成了传统政治的特点，它们使整个制度瘫痪。王权全然成了一种压制性制度，它不仅窒息了振兴中国所必需的活力，而且还必然导致它自身的失败。

值得注意的是：梁启超之反对专制主义，主要还是从中国传统文化中寻求资源的。孟子的仁政理论、黄宗羲的反专制思想都是他思想的重要动力。虽然梁启超受到西方宪制民主思想的影响，趋向于认同大众的政治参与，但他的思想里还没有达到“人民成了普遍王权作为一种制度合法化的标准”这样的高度。诚然，梁启超对中国传统专制主义的抨击，已超出了对个别君主的自私自利的狭隘范围而扩展到对君主政治制度本身的批判，但对君主政治制度的抨击与寻求宪制民主政治制度的合法性本身是两码事。研究梁启超认同大众政治参与的思想不能忽略一个前提：民权和议院在梁启超的思想里并不具有独立性，它们只是作为在政治上求通、合群的工具时才是有价值的。换言之，政治上的通达和君民团结才是他所认同的政治合法化的标准，而不是民主制度本身。这两者之间是有区别的。在论证合群的重要性和具体方法时，梁启超确实受到西方宪制民主思想的影响，但也不能据此认为他已站在了保障公民个人权利自由的民主政治基线上。

梁启超在论证合群的方法时，提出了“群术”和“独术”这两个不同概念。他认为在合群的问题上只能采取群术，不能实施独术。[106]在他看来，独术凸现的是一个“私”字，正是因为私的泛滥使中国本来健康的肌体受到侵染以致瘫痪，因而只有“去私”才能合群。但梁启超或许并不知道：西方那种合千千万为一体的宪制民主政治制度恰恰是以肯定私并保障其合法性为前提的。对私的厌恶与反感不能说是对宪制的接受，相反，这恰恰是中国儒家传统中一以贯之的态度。

什么是群术呢？梁启超说：“善治国者，知君之与民，同为一群之中

之一人，固以知夫一群之中所以然之理，所常行之事，使其群合而不离，萃而不涣，夫是之谓群术。”[107] 群术的核心便是“公”。他曾告诉严复说：“君主者何，私而已矣；民主者何，公而已矣。”[108] 在梁启超的字典里，民主无疑是一个西方概念，然而他又用“公”这个中国文化中的概念去解读民主，认为由独术到群术的转化就是专制向民主的过渡，但其实质也不过是由私到公的行替而已。如何使独术转化为群术呢？这就是设议院。议院一立，可以限君权，开民智，上下沟通，同心协力治理国家。议院是梁启超为中国开的一剂妙药，相信它会医治百病。民权、议院是梁启超振兴中国方案的轴线，并希望中国依此而形成一个合群的国家。他对中国富强的热情追求，以及对西方列强的竞争给中国造成的危险的强烈感受，时常跃于他的笔端，使我们同样受到感染。虽然这一时期，在中国建立一个什么样的国家的问题上，梁启超的思想已渐渐向民族国家靠近，但同时又有摇摆于中国传统大同理想与近世民族国家之间的困惑：

以他的观点来看，同时接受民族国家和天下大同并不一定互相矛盾，因为他援引公羊的“三世”理论，将民族国家放在升平世，天下大同适用于太平世。然而，梁思想中潜在的对民族国家绝对认同的排拒，不可能真正与“三世”理论相调和。在梁的思想里除了可以观察到康有为的大同理想外，还可看到他直到流亡日本时才流露出来的一种矛盾心理。这种矛盾心理来自他继续认同被称为发育不全的文化主义和有条件的接受民族主义。[109]

“新民”

戊戌政变之后，梁启超满腔忧愤，东渡日本，开始了他的流亡生活。这一时期的前后，他接触了大量的西方政法学说，对西方的宪制有了较为全面的认识和把握。毫无疑问，这是梁启超思想最富创造性的一个时期。其中，他所提出的“新民说”则是其思想创造性的突出表现。

“新民”是中国儒家经典《大学》中的一个重要概念。在《大学》里，这一概念包含儒家经世的核心在于道德修养和对人的革新这一思想。“新民”概念也存在于流亡前梁的社会政治思想中。然而，西方的一套价值观念已严重渗透到儒家的经世观念中。而在明治日本的新的思想环境里，这种渗透更为深刻，结果是梁在他的《新民说》中提出了一套新的人格理想和社会价值观。固然，这其中不可避免地仍伴有某些儒家思想成份，但梁对“新民”的阐释与《大学》中的“新民”概念相比，革新更为突出。并

且，革新的一面是如此重要，以致需要“新的公民”这一概念来表达“新民”一词的含义。[110]

在梁启超的“新民”概念中，“群”是核心，加强群体的凝聚力，促进群体利益，这是道德的本质所在。他认为，道德由两个概念构成：一是公德，二是私德。[111]私德是就个体而言的，如慎独、廉耻、忠实等等，而公德则是个体对于群而言的，即有利于个体的德性是为私德，有利于群体的德性是为公德。对群体的凝聚力来说，最必不可少的自然是公德，但私德也十分重要，因为一个群体的总体素质最终取决于该群体的个体成员的素质。如果一个人处理与另一个人的关系时缺乏忠实、诚信，那么希望这个人对群体忠实诚信是不可能的。梁启超之所以重视私德，其实还是从群的角度着眼的。所以他强调说：“无公德则不能团，虽有无量数洁身自好廉谨良愿之人，仍无以为国也。”[112]公德、私德是一个群体得以存在的两个方面。

他认为，在中国社会私德已过于发达，而人们的公德观念却很淡薄。他强调，个人生活在群体之中，就需为其所在的群体负担责任，认为那种“吾虽无益于群，亦无害于群”的观点是非常有害的。群有益于我，而我无益于群，就是逃避对群的责任。假若人人都只想享受群体的权利而逃避对群的责任，那么这个群也就难以成立了。这样，公德便成为制造“新民”最重要的材料，是国家强盛之源，是形成合群的民族国家的道德动力。新民概念的提出，是梁启超群思想的进一步展开和延伸。这种延伸更多包含的是近代西方的国家与公民概念：“国家积民而成，舍民之外，则无有国。以一国之民，治一国之事，定一国之法，谋一国之利，捍一国之忠，其民不可得而侮，其国不可得而亡，是之谓国民。”[113]

从政治方面看，“新民”包含了“公民权利”这一新的要素。新民不再是传统专制制度下的臣民，他是国家主权的主体。与传统统治者的统治权被认为是来自天意不同，近代国家统治者的权力必须来自人民的意愿。虽然近代的西方国家仍存在统治者和被统治者的区别，但重要的是人民既是统治者同时又是被统治者。一个近代公民不仅对政府有应尽的义务，而且在政府的组成和政策的制订中有表达意见和选择的政治权利。[114]“公民权利”最重要的部分就是政治参与权利。在传统国家，人民是消极的，而近代国家的国民则积极参与政治生活。从这个观点来

看，民族共同体是其组成成员具有一个共同的意志和目的，国家不过是这种民族共同体的一种组织方法。从这个意义上来说，民族国家思想涉及国民思想，民族主义与民主化密不可分。[115]

从道德方面看，“新民”包含了“利己”与“利他”两种道德成分。利己就是“为我”。[116]利己是人类自立、进步与繁荣的前提，有了利己，天下的道德法律才得以确立起来，而且得之于利己，人类才摆脱了野蛮而进入文明。一国之国民之所以能进步繁荣，靠的也是利己。假若人无利己的思想，那么就会放弃自己的权利，抛弃自己的责任，最后丧失的就是人自己的独立。[117]这是梁启超对儒家传统道德反叛的明确无误的一个信号。梁启超跨出了圣人倡言的重义轻利的门槛，从国家富强的目标着眼给人的利己性找到了一个合理位置。“天下人孰不爱己乎？孰不利己乎？爱己利己者，非圣人所能禁也。”[118]人类生存于世界中，各谋利己，即不得不相竞争，这是无可厚非的。追求利己、爱己、贪乐好利，不仅是合理的，符合人性的，而且是国民的社会责任。假若人无利己思想，那么就会抛弃权利，弛掷责任，人也就无所谓自立了。因此，梁启超主张：人们应有竞争精神，“各谋利己”，应以“人人不拔一毫之心”各谋自利，不必讳言“为我”。他甚至极端地主张以杨朱的“为我”之学救中国。

这已到了该回头的时候了，再往前走就已经不是中国“新民”的去处，而是西方个人主义的目的地了。事实上，在梁启超为个人的利己性找到位置以前，早就准备好用“利他”的理论加以对付了。所以，他说：

> 故善能利己者，必先利其群，而后己之利亦从而进焉。以一家论，则我之家兴，我必蒙其福，我之家替，我必受其祸。以一国论，则国之强也，生长于其国者罔不强，国之亡也，生长于其国者罔不亡。故真能爱己者，不得不推此心以爱家爱国，不得不推此心以爱家人，爱国人。于是乎爱他之义生焉。[119]

显然，梁启超在“利己”与“爱国”的问题上使用的并不是同一个逻辑。“群”在此仍是解决问题的轴心，利己的个体必须围绕它而转动。事实上，人的利己本性首先意味着个人的自主独立地位，个体利益本身就构成独立的价值。宪制只不过是给这种地位和利益提供了一个合法的依据而已。梁启超却相反，个体之所以受重视，首先是因为它对“群”很重要。对群体的过于强调，使梁启超看到了合群之德在中国的缺欠，但中

国更为或缺的是真正的个人主义，这一点梁启超或许知道或许不知道。可以说，梁启超所设计的“新民”，既不是传统的臣民，也不是近代西方宪制中的公民，不妨把它看作是他为了国家富强的目标所做的一种“综合”。

自由的用途

自由、权利、平等是西方宪制中三个重要的价值元素。梁启超在他的《新民说》中对之予以极大的关切，并以此形成了自己独特的自由权利理论。这个理论是从群体主义出发与“竞争”建立起联系的。他认为，自由和竞争密不可分，竞争是自由的基础，自由则是强者的桂冠。他的自由竞争思想主要是激励像中国这样的弱者：“多数之弱者能善行其争，则少数之强者自不得不让。”[120]强调自由竞争，特别是丧失权利的弱者务求自强以向侵夺权利的强者进行竞争，这是梁启超的自由权利思想最重要的原则和特征。

应注意的是，梁启超理解的竞争不是“达尔文式的个人主义”竞争，而是他所称的“达尔文式的集体主义”竞争。用他的话说，他最为关注的竞争是他所称的国际间的竞争，即“外竞”，而不是指一个国家内的竞争，即“内竞”。[121]当然，梁启超在论述外竞时，也不能不顾及内竞的价值。在他看来，一个群体内每个成员间的竞争可以增强个体的实力，并因此也会最终提高群体的实力。也就是说，内竞只不过是一种对付不可避免的外界威胁和人类生存条件威胁的工具而已。他赞同这一看法：一个充满生机的有机体竞争的目的不是自身的利益，而主要是为了它的种族求得未来共同的生存。梁启超认为，这一思想的实质就是“不可不牺牲个人以利社会，不可不牺牲现在以利将来”。[122]与内竞、外竞思想相联系，他所关心的不是来自内竞的个人权利，而是外竞中的集体权利，或更具体说是中国的国家权利。因此，即便在他为个人权利辩护的地方，也能感觉到他对群体主义的偏爱。他说：“一部分之权利，合之即为全体之权利，一私人之权利思想，积之即为一国家之权利思想。故欲善成此思想，必自个人始。”“国民者一私人之所结集也，国权者一私人之权利所团成也。……其民强者谓之强国，其民弱者谓之弱国，……其民有权者谓之有权国。”[123]权利观念的欠缺与中国的传统文化密切相关，是中国致弱的根源。因为中国的儒家文化教导人们忍耐、逆来顺

受，鼓励人们犯而不校，以德报怨。这种逆来顺受的人生哲学造就了一种根深蒂固的退隐和屈从的性格，使得中国人面对西方列强时丧失了竞争的能力。[124]这样一来，被千千万万中国人传颂的“仁”，结果被梁启超贬为一种遏制自由权利观念滋生的坏东西。

他在自由身上过多地压上了国家富强的重担，以至于在他的思想最为激进的时候，也未曾把自由真正交给个人。相反，他将任何有关个人自由的法规和制度，看作是对他怀抱的群体自由这一目标的潜在威胁。

关于个人自由权利，他说：“凡人之所以为人者有二大要件：一曰生命，二曰权利。二者缺一，时乃非人。”[125]个人自由权利包括：交通之自由、居住行动之自由、置管产业之自由、信教之自由、书信秘密之自由、集会言论之自由，等等。人怎样才能获得自由呢？首先要找到真正的“自我”，因为每个人都具有双重的自我，即物我和心我：“一身自由云者，我之自由也。虽然，人莫不有两我焉：其一，与众生对待之我，昂昂七尺立于人间者是也；其二，则与七尺对待之我，堂堂一存在于灵台者是也。”[126]真正的我不是“物”，而是“心”，只有当心战胜了物，才获得自由。如何才能使心战胜物呢？办法就是“克己”。

“克己”是梁启超论及个人自由时常用的一个概念：“克己谓之自胜，自胜谓之强。自胜焉，强焉，其自由何如也。”显而易见，“在社会达尔文的构架里，从克己意义上理解的个人自由与团体自由不仅不矛盾，而且是一个必要的补充。因为既然作为一个社会有机体的国家只不过是全体国民的总和，那么每个公民人格的合理化必然有助于国家的强盛，并最终有利于国家的自由”。[127]正是在这个意义上，梁启超说：“团体自由者，个人自由之积。”[128]从国家和团体的自由出发，他宣布：“服从者实自由之母。”他解释说，不可服从强权，而须服从公理；不可服从私人命令，而须服从“公定之法律”；不可服从少数专制，而须服从“多数之决议”。[129]这种服从不仅是自由的界限，而且是自由的体现。自由通过服从体现出来，这也是梁启超自由权利思想的一个重要原则。

对待个人自由如此刻薄，绝不是梁启超的一个偶然疏忽，也主要不是他对西方自由主义领会不够，而是由于他对“群”——群体主义的热切关注，以及他那种寻求中国独立与富强的强烈愿望，从而有意识地把自由与达尔文主义同床共寝，决意排斥宪制的个人主义价值，最终使得自由这一宪制之核消融于民族主义的洪流之中。梁启超的这一思想范式，

代表了近代一大批爱国知识分子的基本价值趋向。

易变的思想

梁启超是一个凡事一点就透的人。从西方经验中看到宪法的重要性之于他而言，并不是一件很困难的事情。不管现实的中国怎样，宪法在西方肯定是一种既保证人民权利又限制政府权力的东西。[130]他由此也看到了中国国家“衰乱”的原因，这是作为中国思想者的梁启超最想表达的东西。然而，正像前面一再强调的那样，同是主张限权政府，西方的思想家是为了人的自由，而梁则是为了中国的富强。中国知识分子之所以是中国的，原因就在于，他们可能赞同西方的某个理论，但赞同的理由却是中国的。

为了国家的富强而主张限权，这是很容易引起误解的。限制政府的权力，从某种意义上说也许有助于国家的强盛，但主张限制国家本身就不是这回事了。为了消除这种误解，梁为国家的至上性专门作了声明：

天下未有无人民而称之为国家者，亦未有无政府而可称之为国家者，政府与人民，皆构造国家之要具也。故谓政府为人民所有也不可；谓人民为政府所有也尤不可，盖政府、人民之见，别有所谓人格之国家者，以团之统之。国家握独一最高之主权，而政府、人民皆生息于其下者也。[131]

事实上，梁启超也不可能一面主张限权政府，一面又主张国家至上，因为对政府的任何限制，都可能造成对国家至上性的实际损害。更重要的是，限权政府的理论设计肯定有助于对自由的维护，但它未必有助于国家的强盛。正像自由这个词一样，“限权政府”在中国也可能“引起无限的误解、混淆、错误，并且造成一切想象得到的轨外行动”。[132]面对社会的日益动荡和学生界风潮频仍的时局，当梁启超意识到限权政府理论未必能有助于中国的问题解决时，他对限权政府理论的热情就慢慢冷却下来了。改变思想对梁启超来讲，就像英国大哲学家罗素改换妻子那样，是家常便饭。《政治学大家伯伦知理之学说》一文代表了他的思想转变。

他告诉我们，中国现时最缺的、最需要的不是宪制，而是秩序。那么，中国应从何处着手呢？他说：

必先铸部民使成国民，然而国民之幸福乃可得言也。如伯氏言，则民约论适于社会而不适于国家，苟弗善用之，则将散国民复为部民，而非能踌部民便成国民也。故以此论，药欧洲当时干涉过度之积病，固见其效，而移植之于散无友纪之中国，未知其利害之足以相偿否也。[133]

国家主义的诱惑力，使梁启超越来越感觉到卢梭的民约论对中国的独立与富强的无助，同时也使他最终认同了君主制。他同意伯伦哈克这样一种看法：在君主政体中，君主是站在各社会团体之上的，所以他容易发挥国家的协调冲突的功能，相反，在共和政体里，人民既是统治者也是被统治者，结果在人民之上不存在更高的权威约束社会团体间的所有冲突。所以，共和政体的国家，冲突经常演变为革命，使政治失去稳定性。实际上，只有那些具有宗教、政治、种族单一性和社会团结的小国寡民能够保持共和政治的稳定性。除此而外，共和政治能够稳定发展的例子在历史上是少见的。不宁惟是，共和革命的结果往往与共和追求的价值相反。因为在共和政体里，革命通常意味着政府权力转移到被分裂成各个社会不同群体的人手里。而且，由于这些群体在历史上所具有的特权被破坏，以及政府的神圣权威遭到损害，政治秩序无法得以维持，这又必然产生新的社会暴力冲突，而获胜的往往是富人和特权阶层。这些人所关心的是他们自身的利益，因而需要想办法恢复社会的秩序和稳定。这时，往往出现一位像马克斯·韦伯所称的“卡里斯玛”型的强权人物，以平民专政取代旧的君主制度，古罗马和近代法国便是这种历史发展模式的很好例证。在这种政治制度下，既没有社会的稳定，也没有政治的自由。独裁者在获得权力后，为了证明自身的合法性，总是寻求通过公民投票确立其统治地位。他也可以利用宪法和国会这样一些民主制度作为他统治的饰物，并声称他的政府是向人民负责的。然而，所有这些饰物无法掩盖独裁权力这一事实，这又成了革命的根源。[134]

伯伦哈克的这种德国式的神话论说，确实打动了原本对平民政治缺乏信心的梁启超。在读了伯伦哈克的上述宏论之后，他不能不联想到自己悲惨的祖国。中国显然是一个缺少自由条件的国家，如果在中国试图建立每个人享有平等自由的共和政治，那结果要比近代法国更可怕。中国不是要走宪制之路，而是由这位德国人的理论引导走向“开明专制”。在梁启超看来，中国远不具备实行民主宪制的条件，革命不但不能使中国富强，而且会给中国带来混乱，因而中国近代民族国家的建立应采取

和平过渡的渐进方法，以开明专制为过渡，等到条件发展成熟再行君主立宪或民主共和。这个过渡性的开明专制的价值就在于：对“内”可规定个人自由的范围，使每个人有自由竞争的机会；对“外”则有助于中国与西方各国的竞争。他强调指出，在必要的时候，抑制个人的内部竞争而加强外部竞争也是符合开明专制的“立制精神”的。当然，开明专制的时代不宜太长，它只是“立宪之过渡”“立宪之预备”。这表明，始终使梁启超不能忘怀的，是在西方列强日益扩张的形势下中国如何生存的问题。他的忧患意识往往使他容易走向国家主义理论的极端。[135]

梁启超对开明专制的赞同并不是出于对这一制度本身的热爱，而是把它作为解决中国生存问题的一个有效方法而已。放弃共和宪制的怀想，于梁启超无疑是痛苦的。[136]问题是，开明专制作为一个方法，它能解决问题吗？梁确实曾指望过清政府实行开明专制，训导国民，也曾指望过“在野政治家”提挈国民，但结果都一样——中国不会跟着他的思想走，他只是单相思式的一厢情愿。

梁启超对宪制的希望与失望，是他那个时代的中国社会演进的一个缩影。近代中国的艰难历程，是在急需解决的一连串危机、一大堆问题面前，经过期望与失望、追求与挫折的多次反复，才以蜗牛般的速度迈开步履的。梁启超没有写过专门研究宪制的论著，但综其一生都在为中国的宪制而思考和奋斗。以欧美日为榜样的宪制理想，中国社会专制、独裁、贫穷、落后的现实——两者之间的巨大反差，使梁启超备受煎熬。他追求的是一项难以实现的理想，他面对的更是一个积重难医的现实。他既要基于民族感情，为国家独立富强而向西方寻找真理，又要为社会大众的自由和权利奔走呼号；他既要努力挣脱专制主义的羁绊，谋求中国的民主改革，又不能脱离中国的国情，舍弃历史感情、文化传统和心理平衡。这种历史感情与价值取向、文化传统与西化之间的相斥相纳，撕裂了包括梁启超在内的中国几代思想者的心灵，使他们的思想打上了一种彷徨矛盾的印记。在两难选择中，梁启超综合中西，上下求索，努力寻找中国富强方案。这种探索本身便构成了近代中国宪制文化的一部分，无论或褒或贬，它已属于历史，而更重要的是它还不断地向前延续……

四　以自由为体

进化论

与维新时期的康有为、梁启超不同，严复不但亲临西方之国，而且深刻地钻研了西书。他对西方宪制有着更深刻的了解与体认。严复通过对斯宾塞、赫胥黎、穆勒、亚当·斯密、孟德斯鸠等西方思想家著作的钻研，发现了西方强大的根本原因绝不仅仅在于西方的船坚炮利，也不仅仅在于西方繁荣的经济、议院政治。这些不是西方强大的原因，而是结果，其原因应该在思想和价值观的领域里寻找。严复从这些西方圣人的书中找到了西方强大的秘密，它源于进化中的个人自由观念和价值。而严复自己的伟大使命，就是在适当的时候把这一发现传递给中国人，让中国人对自己的处境和出路有新的认识。

与康、梁相比，虽然他们都从关切中国富强问题出发，去观察体认西方宪制，或者说都把西方的宪制看作是富强中国的工具，疗愈中国贫弱的药方，但不同的是，康、梁更着眼于制度，而严复则真诚而深切地皈依了西方的进化论，并从进化论的理论框架中，找到了西方宪制中蕴藏着的个人自由所释放出来的活力与西方强大的关系。康、梁虽然也赞同进化论，但他们所看重的是进化的结果，即西方的立宪制度，而严复则企图寻求西方进化而中国停滞的原因。在严复的眼里，西方宪制蕴含的自由价值不是西方进化的结果，而是原因。正是个体自由所迸发出来的活力，才导致了西方的宪制及其强大的结果。

进化论是严复打开西方强大秘密的钥匙。什么是进化呢？严复说：

> 运会既成，虽圣人无所为力。盖圣人亦运会中之一物。既为其中之一物，谓能取运会而转移之，无是理也。彼圣人者，特知运会之所由趋，而逆睹其流极。……于是裁成辅相，而置天下于至安。后之人从而观其成功，遂若圣人其能转移运会者。[137]

“运会”肯定是一个“向前”的概念，它包含了进化过程的要素。进化既然是一个客观过程，那么圣人也是无所为力的。圣人只能洞明进化之机理，而无法阻隔进化之趋势。社会历史犹如一条由上而下不断流淌的长河，由简单到复杂进化的行程中，总是由一种“力”支配着，这种力就像“一只看不见的手”（Invisible hand）；思想的价值是发现运用这种力，而不能改变它。近代的西方思想发现了这种力，从而使进化动力不受限制地转化为近代社会发展的决定因素。而中国的圣人们不了解这

种“向前”运会的进程，并且阻碍了中国社会的进化。[138]在严复的眼里，西方的达尔文就是回到人间的农神，他不但描述了生物的进化过程，而且也揭示了进化的动力之源：“‘物竞’者，物争自存也；‘天择’者，存其宜种也，竞得民物于世，樊然并发，同食天地自然之利矣，然与接为物，民民物物，各争有以自存，其始也种与种争，群与群争，弱者常为强肉，愚者常为智役。”[139]

当达尔文的自然界进化原理被置于社会，其意义就完全不同了。人类社会不得不适应这样一个惨然的原则：弱肉强食，而正义、公平诸道德法似乎并不起作用。然而，严复忽略了一个基本事实：人的社会之所以不同于自然界，就在于社会需要遵从某些道德规则，如保护弱者、尊重个性等。这一点严复或许知道或许不知道，但他作如此解说是另有用意。他的真正用意不是解释进化机理，而是说明为什么一些国家强而一些国家弱的原因。所以，在达尔文与斯宾塞之间，他更看重后者：“斯宾塞者，亦英产也，与达氏同时，其书于达氏之《物种探源》为早出，则宗天演之术，以大阐人伦治化之事，号其为同群学，犹荀卿言人之贵于禽兽者，以其能群也，故同群学。”[140]

“社会有机体”是斯宾塞的《社会原理》的一个核心范畴。它主要包含两层含义：其一，一个社会作为有机体是指它与其他有机体共处在生存竞争的环境中，并为求己生存、发展、取胜而进行不间断的斗争；其二，社会“群体”的质量有赖于“各个单位”即个体或各个细胞的质量。[141]严复对此评论说：“一群之成，其作用功能，无异生物之一体。大小虽异，官治相准，知吾身之所以灵长矣。一身之内，形神相资，一群之中，力德相备。身贵自由，国贵自主。”[142]

正如史华兹指出的那样，斯宾塞的社会有机体理论是有毛病的。“社会有机体”的概念和强调各个个体的质量两者间的逻辑关系，表面看来似乎有理，实际上是经不起推敲的。如果斯宾塞假定社会是一个有机体，那么就不是个体的质量决定社会有机体的质量，而是相反，并且，在社会有机体中，个体也绝不是一个独立的可变之物。[143]对此，严复几乎毫无察觉，他全神贯注于个体作为细胞对社会有机体的贡献，这一关涉国家富强的紧迫课题。正是严复对进化论以及斯宾塞的社会有机体的深情依恋，才引出了他对西方宪制中的个体自由价值的信仰。在斯宾塞的社会有机体理论中，既然社会群体的质量被认为是奠基于组成这个群体的个人质量之上，那么严复照样可以把个体的质量高低转化为国家富

强或贫弱的问题。在斯宾塞那里，个人被看作一个具有潜在活力的单位，是体力、智力和道德的结合体。而能够使这些活力运动起来的强劲的原则，就是追求个人的幸福与自由。而幸福并不是与任何个人相系，它只赐给那些生存竞争中的凯旋者，幸福总是与“能力”的充分发挥相伴随。斯宾塞曾这样描述一个幸福的人：

一觉醒来，跳下床，一面穿衣一面哼着曲子或吹着口哨；面带微笑讥诮微不足道的小事；精力充沛，身体健康；能意识到过去的成功，又凭自己的能力、敏捷、智谋而对未来充满了希望；不是以厌恶而是以欢乐开始一天的工作，且工作效率高，时时对自己感到满意；下班回家仍有相当的剩余精力去消遣、娱乐。[144]

斯宾塞的这幅自鸣得意的幸福图画，无疑是19世纪美国那些在生存竞争中已取得优胜地位的个人的福音书，但对于来自落后的中国的严复来说，这幅幸福图画引不起他多大的兴趣；他感兴趣的是斯宾塞的竞争式的利己主义。在严复看来，只要中国每一个个人都能像斯宾塞描述的那样，为了自己的幸福，充分释放活力，那么这种竞争式的利己主义就会为国家富强服务。如何才能使个人的活力充分释放出来呢？其前提就是个人必须具有自由。[145]

严复之所以如此看重西方宪制中的个人自由价值，不在于他对个人自由价值的信奉，而在于他深信不疑地认为个人自由会为国家富强卖命。严复与康有为、梁启超一样都坚持了宪制的工具观，不同的是，严复在这一工具中发现并系统地阐释了个人自由的意义。

富强之道

严复从进化论和社会有机体学说中得出这样一个结论：中国要由弱致强，就必须从文化基因的改良入手，即通过移入西方式的个人自由以激发每一个中国人的活力，舍此并无他途：“第由是而观之，则及今而图自强，非标本并治焉，固不可也。不为其标，则无以救目前之溃败；不为其本，则虽治其标，而不久亦将百废。……至于其本，则亦于民智、民力、民德三者加之意而已。”[146]在谈到治本与治标的关系时，他说：“果使民智日开，民力日奋，民德日和，则上虽不治其标，而标将自立。何则？争自存而欲遗种者，固民所受于天，不教而同愿之者也。”[147]关键的问题是：怎样才能使“民智日开”“民力日奋”“民德日

和”呢？严复提出了两策：一是推广西学，学习西方文化。他极力驳斥西学为迂涂的看法：“且客谓西学为迂涂。则所谓进化之术者，又安在耶？得毋非练军实之谓耶？开民智正人心之谓耶？而之数习者，一涉其流，则又非西学格致皆不可。”[148]西方与中国的贫富强弱的分别，实际上就是西学与中学的不同。[149]中国的当务之急，是废除八股而输入西方学术文化。[150]二是截取西方宪制中的自由价值。

在此，把斯宾塞的理论模式与严复的心路旨向作一对比，就可进一步理解严复的良苦用心。在斯宾塞那里，正如上述，自由主义是建基于社会有机体的理论假定，然而，斯宾塞理论中个人至上的价值取向并未引起中国严复的重视；相反，由于斯宾塞理论本身的毛病使他误读了斯宾塞。他放眼西方，却胸怀中国，把斯宾塞的“社会有机体优劣”改换为“国家富强与贫弱”概念；把斯宾塞理论中个人自由这样一个自立自足的独立价值从第一位的位置上拉下来，让它成为为国家富强效力的工具。自由之所以能为国家富强效力，是因为它能够激发出个人的活力——马达启动了，国家机器就会轰鸣地运转起来。事实上，问题远比这复杂得多。中国社会不但事实上不存在自由，而且中国文化里也缺少这个因子。[151]所以，要移入西方宪制中的个人自由价值，首先要改变土壤、改造“民种”，即学习西方学术和文化，变革中国文化。这需要中国政府在这方面的大力推动和积极作为。然而，作为一个中国式自由主义者的严复，生性又对国家和政府怀有恐惧：政府在这方面做得太多，势必要侵害民之自由，就像一个突然改邪归正的小偷，看见别人的财物手难免发痒一样，如果干了三千年的“小偷”行当，突然改邪归正，谁敢保证他不会去窃取别人的财物？对此，严复找不到解决问题的方法，所以他陷入深深的迷茫：既要政府少管闲事，以便为自由留下余地，又需要政府在民的智、德、力方面发挥作用，以使民具有享受现实自由的能力。严复的这一矛盾，也反映了一个接受了西方宪制文化的智者，在向中国输入这种文化时所必然具有的一种困惑。

事实上，严复没有因为矛盾无法解决便裹足不前，而是宁可走些弯路也要合乎逻辑地到达理想的目的地。他未曾因为中国的民力、民德、民智问题而放弃对自由价值的怀想，他坚持将自由作为评价国家和政府的尺度。他认为，一个自由的国家必然是一个富强的国家；一个自由的政府必然是一个好政府。严复通过那些以法治而确立民主制度的宪制国家，看到了民众的自由。因为通过立宪，民众就得到了可以“据以与君上

为争之法典”。[152]他强调：立宪是制定确保民众自由的宪法，而非颁行管制民众活动的刑法：“立宪者，立法也，非立所以治民之刑法也。”[153]严复从自由的观念出发，看到了宪制的价值。在严复的思想里，自由是国家富强的纲，而真正的自由只有在实现了法治的民主宪制里才能存活。

关于西方宪制中的自由与民主关系，严复有一句断语式的话，叫“自由为体，民主为用”。这既是对西方宪制的点评，也是严复的信念。自由可以牵引出国家富强的活力，民主可以形成公心。有了“力”和“公心”这两把利剑，西方怎么能不横扫千军呢？

两个自由

个人自由与国家富强是属不同价值范畴的两个东西。自由在本体意义是指不受拘束按己意过活，与国家富强无涉。在西方，导源于宪制中的个人自由也许是西方社会繁荣、国家富强的原因之一，但个人自由绝不是为了国家富强而设计出来的。而且，西方国家的富强之路也绝非自由一途。德国的现代化道路与英国不同，这是人所众知的，甚或法国也与英国有别。东方的日本成功的现代化经验，也非一般意义上全盘西化的道路。对此，严复并非全然不知。他在反驳孟德斯鸠的地理决定论时曾以德国为例，说明德国现代化的起飞并不是因自由，也不因地理环境，而是因施泰因和沙恩霍斯特的变法。[154]可惜的是，严复并没有就此深入去探讨像中国这样落后国家现代化的道路。他太热爱英国了，过分相信“大英帝国”的经验和斯宾塞、穆勒、赫胥黎这些英国圣人了，以至于他不愿意也不想寻找可以致中国富强的其他西方先生。他的执迷导致了他思想的误区：错把思想当作客观实在，把“英国式的自由”误认作人类的普遍经验。他不愿意看到由于中英文化的差异所可能导致的现代化的不同道路。虽然中国和英国文化、社会的差异，严复知之甚深，但他宁愿中国现代化的道路通过“取羊毛先变土、种草、养羊”的“文化基因改造”绕路而行，也要走上英国式的现代化之路，而不抄德国、日本的近路。严复之于英国正如梁启超之于日本，他俩都各自从自己热爱的国度为中国富强寻找路径。可以这样说，严复之于中国近代宪制思想的价值，不在于他为中国富强所探寻的“自由道路”，而在于他通过这种探寻发现了西方以自由为核的宪制，并为移入它而孜孜不倦地思考着中国文

化传统的改造方案。严复失足的地方正是他的价值所在，就像哥伦布航海错误反使他发现了美洲大陆一样。

应值得注意的是，正是严复的这种“价值颠倒”，又使他对自由问题的思考存在着思想逻辑上的混乱。如前述，严复是通过进化论——具体说主要是通过斯宾塞——发现并信奉自由对国家富强的价值的，并在这一基础上形成了严复“工具主义”的、“进化论式”的、“经验式”的自由观。与此相联系，严复更倾向于从进化论来理解自由的本义，而斯宾塞为其提供了一个可直接观察的窗口。而且，正由于斯宾塞理论本身的毛病，以及严复对国家富强的终极关切，造成了严复对穆勒的《论自由》的误读。这种误读不但表现在他把进化论同自由紧密联系在一起，而且表现在他把穆勒的许多思想塞进了斯宾塞的范畴框架中，把有关自由的问题压缩在“适者生存”这一范围内。然而，正如论者所指出的，斯宾塞的古典自由主义理论与进化论之间存在着不可调和的矛盾：社会进化论在解释人类社会的进化时，是从“生存竞争”这一观念出发的，其中虽然可以容纳个人自由的存在，但从中推导不出“每个人的自由以不侵犯他人自由为前提”这一伦理原则。古典自由主义的理论所强调的个人至上原则，不是基于生存竞争的原理，而是基于一种个人权利神圣不可侵犯的原理。[155]

严复或许看到或许没看到古典自由主义理论与进化论之间存在的这种巨大矛盾，但既然认准了自由是富强之本，那么他首先要做的就是从中国的现实及国家富强的需要出发，把自由的观念引入中国。其最简单的方法就是用卢梭的口吻，宣布“民之自由，天所畀也”这样一种不需验证的法则。严复本可以沿着这条路继续走下去，成为中国的卢梭或中国的洛克，或者他本可以不理睬斯宾塞，而把洛克的《政府论》介绍给中国。然而，严复是中国的严复，他太爱自己的祖国了，以至于在国难当头之际放弃了做一个自由思想家的资格，而首先成了一个爱国者。他面对中国社会进化的状况满怀恐惧，不得不变换理论，借用进化论唤醒国人，蕲望中国的民众在渐次的进化中有了享有自由的条件和能力时，再实现自由。自由观念与自由现实的双重期待，使他不知所措——宣布“民之自由，天所畀也”这一卢梭式自由法则的是严复，尔后又亲自加以鞭打的也是严复。

在他看来，卢梭《民约论》之大经大法的第一条：“民生自由，其于群为平等”，实乃“毕胥乌托邦之政论”。卢梭所标榜的天赋自由乃主观臆

想之物，并无史实之据。[156]他引用赫胥黎的话说："所见新生之孩为不少矣，累然块肉，非有保赤之勤，为之时其寒饥，历十二时，寡不死者。是呱呱者，尚安得自由之能力乎？……且不必言其最初，即速稍长，至十五六，使皆处于自然之境，而享其完全之自由，吾不知何等社会而后有此物也。"[157]于是他指出："是故自由平等者，法律之所以为施，而非云民质之本如此也。大抵治权之施，见诸事实，故明者著论，必以历史之所发现者为之本基，其间抽取公例，必用内籀归纳之术，而后可存。"[158]这无疑是两个严复在打架：一个斯宾塞式的严复向一个卢梭式的严复开战。虽然前者占了上风，但后者并未被完全击倒。

事实上，虽然西方近代自由主义可视为西方文化长期演化的产物，但从思想层面而言，它与17世纪洛克的自然法理论有着直接的关联，意味着每个人生来就有在尊重他人自由的前提下追求自己自由的权利。根植于自然法的个人自由是一个价值判断而非经验性命题，它无法用经验也无须用经验去验证。严复太了解中国了，当他把自由与中国的进化状况联系在一起时，斯宾塞式的严复就越来越凸现出来，他越来越坚信自由必须与进化相随，而不可先验而生。[159]真实的中国连接受民主都成问题，遑论自由乎？根据斯宾塞的教导，中国目前要做的不是自由，而是进化的秩序。我们似乎听到了严复这样的悲叹："为了羊毛，还是先耕土吧！"他对自由爱之越切，对中国社会的畏惧就越深。

严复后又通过甄克思的进化图式得到了这样一个牢固的信念："夷考进化之阶段，莫不始于图腾，继以宗法，而成于国家。"[160]"中国社会，宗法而兼军国者也。"[161]为了自由，为了国家的富强，中国必须首先过一段专制的黑暗日子，专制的黑暗一旦过去，自由的光明就会到来，中国人只须乘进化之舟在历史的长河里慢慢漂浮而行。然而，历史又一次捉弄了中国，严复对于专制的预言迅速在中国应验了。共和的理想被袁世凯的复辟和继之的军阀独裁击得粉碎。革命造成的混乱和无序，给武人上台提供了难逢的机遇。强人一旦出现，既可以无序为口实，又可以民众低能不适宜民主为借口，通过秩序的整肃而结束民主，实行更加酷烈的专制。辛亥革命绕了一个圈，似乎又回到了它的原点：最大的皇帝被赶跑了，但大大小小的"皇帝"却又在各处冒了出来。在严复的"进化"的思想里，一场共和革命无疑是一个大错，因为进化的程序被打乱，自由富国强国的大业必然受阻，事实证明中国还没有接受民主

共和的条件和能力。严复自由理论的混乱在很大程度上是由中国社会本身的混乱所致。

辛亥革命以后的严复在论述自由问题时常使用“国群自由”和“小己自由”这两个更加混乱的概念。无论个人与国家在价值上有什么不同，也绝不能从自由上加以分别。因为伦理意义上的自由只能是个体性的，而不可能是国家性的。如果从国家和社群立论，自由只能意味着中国国家有不受列强无理干涉与欺凌、按照自己的生存方式生活的权利。显然，严复并不是在这一意义上使用这一概念。实际上，国群自由概念主要被严复运用在强调国家权力至上的意思，而小己自由概念除去那种价值上的贬斥之外，更多的具有个人自由的含义。但这样一来，自由概念原初的含义已被严复悄悄地偷换掉了，剩下来的是：当个人自由与国家权力运行发生矛盾时，前者须服从后者这样一种价值取向。这就使原本不清晰的自由概念更加混乱。严复使用这两个概念的目的是以前者来反对后者：

国处冲散之地，随时有见袭之忧，其政令安得以不严密？外患如此，内忧亦然。闾阎纷争，奸宄窃发，欲求社会安稳，亦不能不减夺自由。[162]

小己自由，非今日之所急，而以合力图强，杜远敌之觊觎侵暴，为自存之至计。故所急者，国群自由，而非小己自由也。[163]

邦国之为团体也，吾人一属其中，终身不二，生死靡他，乃至紧要时会，此种团体其责求于我者，可以无穷，身命且为所有，何况财产。[164]

今日之政府，固五族四万万民人之政府也，此五族四万万之民人，各有保存此国，维持此政府之义务而不得辞。[165]

夫大总统者，抽象国家之代表，非具体个人之专称，一经民意所属，即为全国致身之点。斯乃纯粹国民之天职，不系私昵之感情，是故言效忠于元首，即无异效忠于国家。[166]

由元首经政府至国家，国群自由已膨胀为霍布斯笔下的“利维坦”，而小己自由消弭不见了。严复自由思想的病处，恰是中国社会的创伤。辛亥革命的迅速“胜利”与迅速夭折，不仅没有给严复带来久望的个人自由主义和国家富强的结果；相反，对旧制度的冲击所诱发的种种社会问

题，随着政治的逆转而空前恶化。于是，人们担心的隐忧变成了现实，社会在变态中畸形发展，更为严重的危机弥漫着民初的中国社会。面对此情、此境，严复忧心忡忡。既然革命已越出了进化的轨程，他不得不重新认识自由与国家富强的关系，这其中既有“事后先知”式的责斥，也有对自己理论的真切而痛苦地反悟。早在1909年严复对自由价值就曾有这样一种怀疑：“向之所谓平等自由者，适成其蔑礼无忌惮之风，而汰淘之祸乃益烈，此蜕故变新之时，所为大可惧也。”[167] 他确信：辛亥革命以后的中国，“今之所急者，非自由也，而在人人减损自由，而以利国善群为职志”。[168] 中国已经无药可救，西方似乎也出了问题。第一次世界大战对严复来讲，则是一个不祥的兆头。由此而发，他对整个西方文化陷入了深深的绝望：“不佞垂老，亲见脂那七年之民国与欧罗巴四年亘古未有之血战，觉彼族之三百年之进化，只做到‘利己杀人，寡廉鲜耻’八字。回观孔孟之道，真量同天地，泽被寰区。”[169] 西方的偶像已被敲碎，中国的圣人自然是对的。

> 不管怎样，在这种迷乱与困惑缠绕难解的思想感情中，我们也能发现严复彻底否定西方及其全部著作的痛苦声明。在生命的最后几年里，严复处于绝望之中，起码他的突出的希望已完全落空。他属于生活在最不幸的一段时期里的那一代人。当这位富有爱国思想的中国人，在1921年即将走完他的生命历程之时，作为一个不特别具有乐观、自信气质的人，他看到中国正在陷进一个前所未见的深渊中。进化的力量不仅使中国的进化停顿下来，而且似乎把中国彻底抛弃了。他的信里充满了悲痛与呐喊。他看不到一线希望，也不需要别人的任何安慰。[170]

这是一个西方人对一个倔强的中国老人写下的一段富有人情味的话。为什么我们自己就不能给予“生活在最不幸的一段时期里”的那些有见识的中国人多一点理解和同情呢？

对于严复自由思想里的混乱以及他对自由的变节，我想在最后强调两点：一、自由概念的某些混乱，主要是由于严复所信奉的进化论的导引以及对国家富强目标的最高关切所引起的；二、中国社会的多变与混乱，使严复这样的集爱国者与思想家于一身的人始终无法把自己的理论坚持到底。后一点更为重要。

中国思想的范式

严复向西方思想家寻求富强的心路历程，在某一个方面就是近代中国移入、吸收、消化西方宪制文化的过程。“最不幸时期”的中国，似乎一切问题的思考必须转换成“救亡图存”“国家富强”的命题才具有存在的理由。由民族救亡所引发出来的国家富强企盼，犹如一只看不见的手紧紧扼住了思想家的思想走向。即便是一个较为纯粹的文化问题，也必须与国家富强建立关系才会被接受。与此相应，在近代中国，西方宪制也只有作为一种救亡图存、国家富强的有用工具才会被人们所认同，舍其此，它的存在与讨论就会毫无意义。西方宪制之于中国的功利性质，一方面人为地模糊了文化观察的视线，另一方面也决定了中国近代宪制文化生成的“非价值理性”特征。事实上，在近代中国，一种不需要为任何其他东西服务的独立价值实体的宪制，从未被真正接纳，一种被视为一个文明社会的必备要素、一种理想生活方式的宪制也从未真正存在过。在这当中，严复提出的问题是：西方宪制主要是西方强大富足的一种工具，还是西方的一种生活方式或是一种独立的文明形态？这一问题的回答又牵涉到一个更为根本的问题：西方文化的核心要素是什么？在论者辈中，美国学者史华兹尽管精心研究了严复所观察的西方思想家的真实思想与严复观察的距离，令人信服地分析了导致这种距离感的缘由，然而，史华兹却有意绕开了上述那两个更为根本的问题。而且，对严复的“以自由为体，以民主为用”这一对西方文化的把握，他也没有正面进行评价。只是路易斯·哈茨在为史氏的《寻求富强：严复与西方》一书写的序言中有两处谈到西方文化问题。一处是关于自由，他说道：

> 但在西方，自由阶段是必经的阶段，并且自由的价值观念先于所有其他与近代化有关的观念而产生，随后才有自由阶段的到来。个人主义的规范并不与古典经济学一起产生，甚至也不与文艺复兴一起产生，它产生于古希腊斯多噶派时代，被罗马法和基督教所吸收，并在中世纪时代兴旺了几个世纪。它的伦理是一种个人精神的伦理，这种个人精神超脱了一切，超脱了沉寂与活力，也超脱了国家的贫困与强盛。[171]

哈茨反对或者不赞成严复把西方宪制中的个人自由看作是西方富足强大的活力性工具这样一种功利看法，但他基本上默认了严复关于西方文化中的自由本体论观点。另一处是他针对严复把与自由相联系的西方民主制度看作是一种培养并导致“公心”而最终使西方国家富强的一段评论：

勉强的集体协调观念，无论在斯密的自然法则中，还是在斯宾塞的达尔文主义中，如缺少了当时尚未全部消失的中世纪精神中比较有组织的协调观念的实际补充，就不可能在英国工业革命时代得到体现。[172]

这实际上是进一步从中世纪的文化中，而不是从斯宾塞、斯密的理论中，寻找“集体协调观念”（公心）的证据证实严复的看法。由此可以断定，撇开西方文化中的个人自由与国家富强的关系这一层不谈，西方学者基本上是赞同——至少是不反对——严复关于自由在西方文化中的核心地位这一睿智的看法的。仅此而言，严复是配得上鲁迅加冕于他的“十九世纪末年中国感觉敏锐的人”这一荣誉称号的。历史总是成全那些值得成全的人，在近代自然科学、社会科学相继东渐之后，西方宪制经由严复等人之手合乎逻辑地舶来中国，而严复本人对西方文化的了悟与体认与其同时代人相比，更多了一份睿智和卓识。这标志着西学东渐的一个相对完整时期的结束，而带来的是近代科学意义上的中西文化比较研究在中国的真正开始。对近代的中国宪制思潮而言，这是关乎要紧的一点。由于中国近代宪制思潮的“外发型”生成模式，它不可能脱离作为“母胎”的西方文化，而且西方宪制自始至终都是它最重要的参照物，甚或可以这样说，如何观察与体认西方宪制直接影响了中国的宪制路途和模式的选择。

应强调的一点是，在对中西文化的态度问题上，严复确实提出过“自由为体，民主为用”的文化命题，并批评“中体西用”为“马体牛用”，指出“中学有中学之体用，西学有西学之体用”，但“自由为体，民主为用”的公式只是他对“西学体用”的一种解说，而不是他所主张的中国纲领。他的本意应该是：不论中体、中用、西体、西用，只要有利于中国进步，就都是建设宪制的质素。由于信奉进化论，所以严复在宪制与宪制观念问题上主张渐进式，这与后来以孙中山为代表的革命党人选择暴力革命手段、以决定共和宪制毕其功于一役的急进确乎有很大的不同。然而，由于中国近代史常常陷入“害之除于甲者将见于乙，泯于丙者将发之于丁”[173]的怪圈，如政治进程的挫折，往往是因为经济、思想、学术不够健全……因此一个单一因素的进步，都可能为其他因素之辐辏而吞没。在这样一种情势下，渐进也好，急进也罢，都只具有相对意义。严复将自己的宪制文化目标确立在改造中国的“文化基因”工程上，并以此来动摇中国社会与政治结构中的精神支柱和价值核心——这一主张视

似迂阔，实为一种焦灼式的急进。他所选择的经济自由主义，也是导源于迫切要求赶上西方发达国家的危机感。孙中山唏嘘“俟河之清，人寿几何”固然是一种对实现国家富强只争朝夕的时代紧迫感；严复“惟急从教育上着手”的焦虑又何尝不是出于一种拯救民族危机的责任感的催逼？与此相联系，虽然严复注重“启蒙”之策，孙中山专注“实行”之路，但“启蒙”与“实行”之于近代中国的宪制的建设，不只是殊途同归，其中也有交替互补。

严复一生博取了“启蒙思想家”的称号，但他并未彻底脱离中国士大夫入世的传统，仍究心于政治斗争的风浪。他哀叹“四十不官押皋比”、奔波南北四进科场以求仕达、连辞校长职务不专心于教育事业、被拉入筹安会侧身于政治漩涡的中心，都表明“实行”的洪波始终萦绕于启蒙家的情怀。可以这样说，严复走过的路，在某一方面构成了整个近代中国宪制文化演进的轨迹。无论严复与后来的孙中山有怎样的不同，但他们那一代知识分子无不是以“进化论”作媒介而接受西方宪制的。[174]

就近代中国的宪制思潮而言，由于它始终与民族的救亡图存、国家富强联系在一起，其自身充满了矛盾和歧义。民主、立宪、共和、自由、平等这些价值质素间的混乱以及制度层面上的脱序，使得整个文化缺失了根性和整体性。然而，由进化论所导向的对国民素质与宪制关系的探索，则构成了近代中国宪制思潮的重要特质。可以说，国民素质的改造和现实制度的改革问题一直困扰着几乎所有的近代思想家，成为解决宪制问题的主要症结。主张渐进改良的康、梁、严自不待言，即便注重实行倡言革命的孙中山，面对民初西化制度与传统思想的脱序，亲历武昌起义、二次革命、护法运动的相继失败，不得不重新认识严复的“启蒙”之策。[175]

严复的思想告诉了中国人一个平实的道理：由于中国的国民觉悟所决定的“基线”，近代中国在接受西方宪制文化时，无论其观念或是制度都无法毕其功于一役，中国的宪制之路必须由中国人自己走下去。

注释

[1] 陈旭麓：《近代中国社会的新陈代谢》，上海人民出版社，1992年，第155页。

[2] 当甲午战败的消息传至湖南，那个一心只读圣贤书的谭嗣同再也坐不住了，

发出了“四万万人齐泪下，天涯何处是神州”的忧患之思；梁启超则血泪交横：“满腔都是血泪，无处著悲歌”；严复在给吴汝纶的信中也写道：“大抵东方变不出数年之中”，“尝中夜起而大哭，嗟乎？谁其知之？”；辛亥革命老人吴玉章在他的回忆录中这样描述过他们当时的心情：“我还记得甲午战败的消息传到我家乡的时候，我和我的二哥曾经痛哭不止。”“这真是空前未有的亡国条约！它使全中国都为之震动。以前我国还只是被西方大国打败过，现在竟被东方的小国打败了，而且失败得那样惨，条约又订得那样苛，这是多么大的耻辱啊！”（吴玉章：《辛亥革命》，人民出版社，1961年，第34页）

［3］梁启超：《戊戌政变记》附录一，《改革起源》，中华书局，1954年，第133页。

［4］当时是苏州城里的一名19岁的秀才，后来以写小说得文名的包天笑，在晚年这样追叙说：“那个时候，中国和日本打起仗来，而中国却打败了，这便是甲午之战了。割去了台湾之后，还要求各口通商，苏州也开了日本租界。这时候，潜藏在中国人心底里的民族思想，便发动起来。一班读书人向来莫谈国事的，也要与闻时事，为什么人家比我强，而我们比人弱？为什么被挫于一个小小的日本国呢？读书人除了八股八韵之外，还有它应该研究的学问呢？”（包天笑：《钏影楼回忆录》，香港大华出版社，1971年，第145页，转引自陈旭麓《近代中国社会的新陈代谢》，第157页。）

［5］梁启超说：“要而论之，法者天下之公器也，变者天下之公理也。大地既通，万国蒸蒸，日趋于上，大势相迫，非可阏制，变亦变，不变亦变。变而变者，变之权操诸己，可以保国，可以保种，可以保教。不变而变者，变之权让诸人，束缚之，驰骤之。呜呼，则非吾之所敢言矣。”（梁启超：《论不变之害》，《戊戌变法》［三］，第18页）康有为认为：“能变则全，不变则亡；全变则强，小变仍亡。”（《康有为政论集》上册，第211页）严复则用“运会”说以论变的必然性：“呜呼！观今日之世变，自秦以来，未有若斯之亟也。夫世之变也，莫知其所由，然强而名之曰运会。运会既成，虽圣人无所为力。”“彼圣人者，特知运会之所由趋，而遂睹其流极。唯知其所由趋，故后而奉天时，唯逆睹其流极，故先天而不运。”（严复：《论世变之亟》，《戊戌变法》［三］，第71页）

［6］《严复集·论世变之亟》。

［7］梁启超：《史记货殖列传今义》，《饮冰室合集》，文集之二，第36页。

［8］《谭嗣同全集》下册，第319页。

［9］《谭嗣同全集》下册，第356页。

［10］《谭嗣同全集》下册，第325页。

［11］《辟韩》，《严复集》。

［12］参见《谭嗣同全集》下册，第337页。

［13］参见何启、胡礼垣《〈劝学篇〉书后》，《教忠篇辩》《正权篇辩》。

［14］钱穆曾通解《仁学》说：“复生所谓以心力解劫运者，仁即心力也。心力之表见曰通，其所以害夫通者则曰礼，曰名。盖通必基于平等，而礼与名皆所以害其平等之物也。礼与名之尤大者则曰三纲五常，曰君臣、父子、夫妇；而君臣一纲尤握其机枢。心力之不得其通而失于长养遂达，则变而为柔、静、俭，郁而为机心，积而为

病体，久而成劫运，其祸皆起于不仁。求返于仁而强其心力，其首务在于冲决网罗，而君统之伪学尤所先，而不幸为之君者犹非吾中国之人，徒以淫杀惨夺而得为之。斯所以变法必待乎革命，必俟乎君统破而后伪学衰，伪学衰而后纲常之教不立，纲常之教不立而后人得平等，以自竭其心力而复乎仁。然后可以争存于天下，而挽乎劫运。”（陈旭麓：《近代中国社会的新陈代谢》，第170—171页）

[15]《严复诗文选注》，江苏人民出版社，1975年，第57页。

[16]参见梁启超《与严幼陵先生书》，《饮冰室合集》文集之一，第108—109页；《论君政民政相嬗之理》，《饮冰室合集》文集之二，第10页。

[17]康有为说：“仆在中国实首倡言公理，首倡民权者。”（《康有为政论集》下册，第476页）

[18]参见《中国文化研究集刊》第1辑，第329、336、332、334页。

[19]《湖南时务学堂课艺批》，《戊戌变法》（二），第550页。

[20]参见《谭嗣同全集》下册，第56页。

[21]在西方，“民”结为群便成为Bourgeisie（市民阶级）。Bourgeisie是欧洲历史发展的轴心力量。在中世纪早期，Burg是指有设防的堡城，而Burgeusis是指那些住在设立的城堡里的人。但从11世纪起，市民（Bourgerosis）只指城市居民，城市也并非都是设防的城堡了。毫无疑问，“城市”是市民阶级的摇篮，他们取得“民权”是其成熟的标志。（参见［法］克洛德·德尔玛《欧洲文明》，郑鹿年译，上海人民出版社，1988年，第39页）

[22]参见梁启超《古议院考》，《饮冰室合集》文集之一。

[23]参见《严复诗文选注》，第68页。

[24]参见《康有为自编年谱》，中华书局，1992年，第56页。

[25]梁启超：《古议院考》，《饮冰室合集》文集之一，第96页。

[26]梁启超说：“今之策中国者，必曰兴民权。兴民权斯固然矣，然民权非可以旦夕而成也。权者，生于智也，有一分之智，即有一分之权。……使其智日进者，则其权亦日进。……权之与智，相倚者也。……昔之欲抑民权，必以塞民智为第一义，今日欲伸民权，必以广民智为第一义。”（梁启超：《论湖南应办之事》）

[27]严复说：“善治如草木而民智如土田。民智既开，则下令如流水之源，善政不期举而自举。”否则，“虽有善政，迁地弗良”，势必要“淮橘成枳”。（《天演论》导言）由此而宣称：“君权之轻重，与民智之深浅成比例。”（《中俄交谊论》）“民智即为权力。”（《原富》部甲篇十一按语）他甚至认为，各个民族“自存自保之能力，与脑形之大小有比例”。（《天演论》导言）从社会有机体说出发，严复把这一关系越来越推向了极端。

[28]《论语·颜渊》。

[29]《国语·周语》。

[30]《论语·卫灵公》。

[31]《论语·先进》。

[32]《礼记·大学》。

[33]“自古及今，未有穷其下而无危者也。”（《荀子·哀公》）

[34]《孟子·滕文公上》。

[35]《孟子·梁惠王上》。

[36]《孟子·滕文公上》。

[37]《孟子·尽心上》。

[38]黄宗羲：《明夷待访录·原君》。

[39]《康有为政论集》上册，第134—135页。

[40]法国1789年的《人权与公民权利宣言》宣称，“人们生来并且始终是自由的，在权利上是平等的”；“一切政治结合的目的都在于保存自然的、不可消灭的人权；这些权利是自由、财产权、安全和反抗压迫”。美国1776年的《独立宣言》宣布：“我们认为以下真理是不言而喻的：人人生而平等，人人都享有上帝赋予的某些不可转让的权利，其中包括生命权、自由权和追求幸福的权利。”“为了保障这些权利，人们组成自己的政府，政府正当权力来自被统治者的同意。”因此，“任何形式的政府，只要危害上述目的，人民就有权利改变或废除它，并建立新的政府。新的政府的基本原则和政权组织形式，必须是最便于实现人民的安全和幸福”。在美国，从《独立宣言》到各州宪法，从各州宪法到1787年联邦宪法，都贯穿了一个核心理论：保障人权，建立限权的政府。美国的各州宪法大都把《独立宣言》所宣示的人权作为宪法的基础，并以此规定了分权制衡的政府结构。

[41][美]H.S.康马杰：《美国精神》，光明日报出版社，南木等译，1988年，第475页。

[42][美]伯纳德·施瓦茨：《美国法律史》，王军译，中国政法大学出版社，1989年，第91页。

[43][法]卢梭：《社会契约论》，商务印书馆，何兆武译，1982年，第8页。

[44]参见《康有为全集》第1卷，第278页。

[45]参见《康有为全集》第1卷，第278页。

[46]参见《康有为全集》第1卷，第279页。

[47]参见《康有为全集》第1卷，第279页。

[48]《康有为全集》第1卷，第279页。

[49]康有为：《自编年谱》：“光绪十年甲申，二十七岁。”

[50]《康有为全集》第1卷，第283页。

[51]“天既生一男一女，则人道便当有男女之事，既两相爱悦，理宜任其有自主之权，几何公理至此而止。”（《康有为全集》第1卷，第281页）

[52]《康有为全集》第1卷，第283页。

[53]《康有为全集》第1卷，第289页。

[54]《康有为全集》第1卷，第308页。

[55]《康有为全集》第1卷，第288页。

[56]《康有为全集》第1卷，第288页。

[57]梁启超：《康有为传》，《戊戌变法》（四），第9页。

[58]康有为：《大同书》，古籍出版社，1956年，第252—253页。

[59] 梁启超：《清代学术概论》述康有为语。

[60] 康有为：《自编年谱》，第15页，“光绪十四年戊子，三十一岁”。

[61] 康有为：《新学伪经考·序》。

[62] 梁启超：《清代学术概论》。

[63] 康有为：《春秋董氏学》。

[64] 康有为：《礼运注》。

[65] 康有为：《孟子微·同民第十》。

[66] 康有为：《孔子改制考》。

[67] 康有为：《春秋·笔削大义微言考》。

[68] 转引自魏应麒《中国史学史》，第241页。

[69] [德] E.卡西勒：《启蒙哲学》，顾伟铭等，山东人民出版社，1988年，第228页。

[70] 《康有为政论集》上册，第281页。

[71] 《康有为政论集》上册，第282—283页。

[72] “吾既生乱世，目击苦道，而思有以救亡，时时我思，其唯行大同太平之道哉！”（康有为：《大同书》，第8页）

[73] 康有为：《大同书》，第6页。

[74] 康有为：《大同书》，第91页。

[75] 康有为：《大同书》，第92页。

[76] 康有为：《大同书》，第93页。

[77] 康有为：《大同书》，第94页。

[78] 康有为：《大同书》，第95页。

[79] 康有为：《大同书》，第8页。

[80] 康有为：《大同书》，第240页。

[81] “当太平之世，人性既善，才明过人，惟相与鼓舞踊跃于仁智之事；新法日出，公施日多，仁心日厚，知识日莹，全世界人共至于仁寿极乐善慧无边之境而已。”（康有为：《大同书》，第277—278页）

[82] 康有为：《大同书》，第70页。

[83] “若以工商大公司为一封建，则督办公司事即君公大夫，而各工伙即其民也，人执一业，量以授俸，子公司之中，饮食什器衣服备矣，休沐游之，立学教之，选举升之，为设共之，非一农田小封建哉！”（康有为：《孟子微》卷一，第19页）

[84] 为此，他给生产部门制定了这样的生产原则：“地无遗利，农无误作，物无腐败，品无重复余赢。”（《大同书》，第246页）要求农业生产“举全地所出之百谷、花果、草木、畜牧、渔产、矿产，皆适足以应全地人数之所需，少留赢余以备各地水旱、天灾、地变之虞”。（《大同书》，第245—246页）对工业生产则要求“工人之作器适与生人之用器相等，无重复之余货，无腐败之殄物”。（《大同书》，第249页）

[85] 康有为：《大同书》，第16页。

[86] 康有为：《大同书》，第174页。

[87] 康有为：《大同书》，第261页。

[88] 康有为：《论语注》卷一，第6页。

[89] 康同璧记其事说："保皇会初名保商会，因为华侨十九皆商，故保商即保侨，亦即团结华侨以爱卫祖国之会也。旋有人献议保皇乃可保国，乃易名保皇会。时那拉后与守旧派正谋危光绪，故保皇云者，当时抗那拉氏之谋而言，此保皇会之缘起也。"（康同璧：《南海康先生年谱续编》，第2页）

[90] 兴中会章程宣布："本会之设，专为联络中外有志华人，讲求富强之学，以振兴中华，维持国体。"

[91] 关于悬赏康有为头颅的实际价额为：清廷白银10万两，两广总督李鸿章另增4万两，上海知县又加5000两，总计14.5万两。（见《光绪朝东华录》第4470—4471页）

[92] 《康有为政论集》上册，第602页。

[93] 《康有为政论集》上册，第598页。

[94] 张勋清末任江南提督，辛亥革命爆发后，曾与南京起义的新军血战雨花台，江浙革命联军攻入南京，他退守徐州，仍被清廷封为两江总督、南洋大臣。袁世凯任大总统后，所部改称武卫前军，驻屯兖州，留着辫子，穿戴清服，表示仍效忠清室，世称"辫军"和"辫帅"。

[95] 康同璧：《南海康先生年谱续篇》，第129页。

[96] 张伯桢：《南海康先生传》，第69—70页。

[97] 《康有为政论集》上册，第568页。

[98] 《康有为政论集》上册，第569页。

[99] "夫欧美自有其美者，形而下之物质，诚不可少也，采其长可也；中国亦有其粹者，形而上之，德教诚不废也，补其短也。"（《康有为政论集》下册，第864页）

[100] 梁启超：《饮冰室合集》，《文集》之二，第3页。

[101] 参见张灏《梁启超与中国思想的过渡》，第69页。

[102] 梁启超：《饮冰室合集》，《文集》之二，第4—6页。

[103] 参见梁启超《饮冰室合集》，《文集》之二，第5—6页。另可参见张灏《梁启超与中国思想的过渡》，第70页。

[104] 梁启超：《饮冰室合集》，《文集》之二，第5—6页。参见张灏《梁启超与中国思想的过渡》，第70页。

[105] 梁启超：《饮冰室合集》，《文集》之二，第64—65页。

[106] "何谓独术？人人皆知有己，不知有天下，君私其府，官私其爵，农私其畴，工私其业，商私其价，身私其利，家私其肥，宗私其族，族私其姓，乡私其土，党私其里，师私其教，士私其学，以故为民四万万，则为国亦四万万，夫是之谓无国。"（梁启超：《饮冰室合集》，《文集》之二，第3页）

[107] 梁启超：《饮冰室合集》，《文集》之二，第3页。

[108] 梁启超：《饮冰室合集》，《文集》之一，第109页。

[109] 张灏：《梁启超与中国思想的过渡》，第78页。

[110] "梁的'新民'概念必须从两个意义上加以理解，因此应用两种方法加以解

释。当‘新’被用作动词时，‘新民’必须解释为‘人的革新’；当‘新’被用作形容词‘新的’意思时，‘新民’应解释为‘新的公民’。”（张灏：《梁启超与中国思想的过渡》，第107页）

[111]“从独善其身者谓之私德，从相益其群者谓之公德。”（梁启超：《饮冰室合集》，《专集》之四，第12页）

[112]梁启超：《饮冰室合集》，《专集》之四，第15页。

[113]梁启超：《饮冰室合集》，《文集》之四，第56页。

[114]参见梁启超《饮冰室合集》，《文集》之六，第15—18页，第6页。

[115]参见梁启超《饮冰室合集》，《专集》之四，第16—23页。

[116]梁启超：《饮冰室合集》，《文集》之五，第48页。

[117]“彼芸芸万类，平等意存于天演界中，其能利己者必优而胜，其不能利己者必劣而败，此实有生之公例矣。”（梁启超：《饮冰室合集》，《文集》之五）

[118]梁启超：《饮冰室合集》，《文集》之五，第22页。

[119]梁启超：《饮冰室合集》，《文集》之五。

[120]梁启超：《饮冰室合集》，《文集》之十，第67页。

[121]参见梁启超《饮冰室合集》，《文集》之十四，第33—35页。

[122]梁启超：《饮冰室合集》，《文集》之十二，第79—81页。

[123]梁启超：《饮冰室合集》，《专集》之四，第36、39页。

[124]参见梁启超《饮冰室合集》，《专集》之四，第35页。

[125]梁启超：《饮冰室合集》，《文集》之五，第45页。

[126]梁启超：《饮冰室合集》，《专集》之四，第46页。

[127]张灏：《梁启超与中国思想的过渡》，第145页。

[128]梁启超：《饮冰室合集》，《专集》之四，第46—47页。

[129]参见梁启超《饮冰室合集》，《文集》十四，第11—14页。

[130]本书《宪制的中国语境》部分对此有论述，在此不赘言。

[131]梁启超：《饮冰室合集》，《文集》之十，第1页。

[132][德]黑格尔：《历史哲学》，王造时译，商务印书馆，1963年，第58页。

[133]梁启超：《饮冰室合集》，《文集》十四，第67—69页。

[134]参见梁启超《饮冰室合集》，《文集》十四，第79—85页。

[135]参见梁启超《饮冰室合集》，《文集》十七，第53页；第22—23页；第21页；第38—39页。

[136]否则，梁启超说不出如此动情的话：“吾党之醉共和、梦共和、歌舞共和、尸祝共和，岂有他哉，为幸福耳，为自由耳。而孰意稽之历史，乃将不得幸福而得乱亡；征诸理论，乃将不得自由而得专制。然则吾于共和何求哉，何乐哉？吾乃自解曰：牺牲现在以利方来，社会进化之大经也。……呜呼，共和共和，吾爱汝也，然不如其爱祖国！吾爱汝也，然不如爱自由！吾祖国吾自由其终不能由他途以回复也，则天也；吾祖国吾自由而断送于汝之手也，则人也。呜呼，共和共和，吾不忍再污点汝之美名，使后之论政体者，复添一左证焉以诅咒汝。吾与汝长别矣！”（梁启超：《饮冰室合集》，《文集》十四，第86—87页）

[137]《严复集》，第1册，第1页。

[138]“尝谓中西事理，其最不同而断乎不可合者，莫大于中之人好古而忽今，西之人力今以胜古。中之人一治一乱，一盛一衰为天行人事之自然，西之人以日进无疆，既盛不可复衰，既治不可复乱，为学术政化之极则。”（《严复集》，第1册，第1页）

[139]严复：《原强》，第16页。

[140]严复：《原强》，第16页。

[141]参见［美］本杰明·史华兹《寻求富强：严复与西方》，第51页。

[142]严复：《原强》，第17页。

[143]参见［美］本杰明·史华兹《寻求富强：严复与西方》，第51页，注②。

[144]《斯宾塞选集》第536页，转引自本杰明·史华兹《寻求富强：严复与西方》，第54页，注①。

[145]“自由意味着无约束地发挥人的全部才能，意味着创造一个解放和促进人的建设性能力，以便使人的能力得以充分发挥的环境。但中国圣人们所做的每件事都是在限制和禁锢个人的潜在能力，而近代西方则创造和培育了解放这些能力的制度和思想。调动这些能力的能力在于近代文明意义上的利己。……严复从斯宾塞那里得到的牢固信念是：使西方社会有机体最终达到富强的能力是蕴藏于个人中的能力，这些能力可以说是通过驾御文明的利己来加强的，自由、平等、民主创造了使文明的利己得以实现的环境，在这种环境中，人的体、智、德的潜在能力将得到充分的展现。”（《斯宾塞选集》，第536页，转引自《寻求富强：严复与西方》，第55页）

[146]《严复集》，第1册，第14页。

[147]《严复集》，第1册，第14页。

[148]《严复集》，第1册，第46—47页。

[149]“然而西学格致，则其道与是适相反。一理之明，一法之立，必验之物物事事而皆然，而后定之为不易。其所验也贵多，故博大；其收效也必恒，故悠久；其究极也，必道通为一，左右逢源，故高明。”（《严复集》，第1册，第45页）反观中学：“且中土之学，必求古训。古人之非，既不能明，即古人之是，亦不知其所以是。记诵词章既已误，训诂注疏又甚拘，江河日下，以致今日之经义八股，则适足以破坏人材，复何民智之开之与有耶？”（《严复集》第1册，第29页）

[150]“天下理之最明而势所必至者，如今日中国不变法则必之是矣。然则变将何先？曰：莫亟于废八股。”（《严复集》第1册，第40页）

[151]“夫自由一言，真中国历古圣贤之所深畏，而从未尝立以为教也。彼西人之言曰：‘唯天生民，各具赋畀，得自由者乃为全受。’”“自由既异，于是群异丛然以生，粗举一二言之：则如中国最重三纲，而西人首明平等；中国亲亲，而西人尚贤；中国以孝治天下，而西人以公治天下；中国尊主而西人隆民；中国贵一道而同风，而西人喜党居而州处；中国多忌讳，而西人众讥评。其于财用也，中国重节流，而西人重开源；中国追淳朴，而西人求欢虞。其接物也，中国美谦屈，而西人务发舒；中国尚节文，而西人乐简易。其于为学也，中国夸多识，而西人尊新知。其于祸灾也，中国委天数，而西人恃人力。”（《严复集》第1册，第3页）

[152]《严复集》，第5册，第1284页。

[153]《严复集》，第5册，第1284页。

[154]参见《严复集》，第4册，第983页。

[155]参见[美]本杰明·史华兹《寻求富强：严复与西方》，第56页。

[156]《严复集》，第2册，第337页。

[157]《严复集》，第2册，第336页。

[158]《严复语萃》，华夏出版社，1993年，第50页。

[159]严复说："君权之轻重，与民智之深浅成正比例……以今日民智未开之中国，而欲效泰西君民并主之美治，实大乱之道也。"（《严复集》，第2册，第475页）他认为："民主者，治制之盛也，其制有致难用者，何则？其民主智德力，常不逮此制也。……夫平等必有所以为平者，非可强而平也，必其力平，必其智平，必其德平，使是三者平，则郅治之民主至矣。"（《严复集》，第4册，第957页）而在目前中国智、德、力无备的情形下，共和之制尽管是"今民今邦之最为演进者"，但"非吾种所宜"，"共和之万万不当于中国"。（《严复集》，第3册，第611页、第634页）

[160]严复译：《社会通诠·译者序》，商务印书馆，1981年，第9页。

[161]《严复集》，第4册，第923页。

[162]《严复集》，第5册，第1298页。

[163]《严复集》，第4册，第985页。

[164]《严复集》，第5册，第1246页。

[165]《严复集》，第2册，第344页。

[166]《严复语萃》，第151页。

[167]《严复语萃》，第55页。

[168]《严复集》，第2册，第337页。

[169]《严复集》，第3册，第692页。

[170][美]本杰明·史华兹：《寻求富强：严复与西方》，第222页。

[171][美]本杰明·史华兹：《寻求富强：严复与西方·序言》，第9页。

[172][美]本杰明·史华兹：《寻求富强：严复与西方·序言》，第5页。

[173]《严复集》，第1册，第34—35页。

[174]胡适在《四十自述》中说，《天演论》在"中国屡次战败之后，在庚子辛丑大耻辱之后，这个'优胜劣败，适者生存'的公式确实是一种当头棒喝，给了无数人一种绝大的刺激。几年之中，这种思想像野火一样，延烧着许多少年的心和血"。（胡适著，海星编：《四十自述》，海天出版社，1992年，第52页）胡汉民曾经说："自严氏书出……而中国民气为之一变，即所谓言群言排外言排满者，因学风潮所激发者多，而严氏之功盖益匪细。"（胡汉民：《述侯官严氏最近政见》，转引自陈越光、陈小雅《摇篮与墓地》，四川人民出版社，1985年，第61页）

[175]护法运动夭折后，孙中山写成了《建国方略之一：心理建设》，针对革命党人之心理被"知之非艰，行之惟艰"之说所役，提出知难行易说作为心理建设的基础；针对"民国之主人，实等于初生婴儿"的国民心理状况，提出训政理论，要党人和革命政府教育、训导民众，做保养民国之主人由初生之婴儿成长的伊尹、周公。

求生之道

从1901年到1911年是清王朝统治的最后10年，这10年与其说是旧王朝的崩溃期，倒不如说是新时期的萌芽。社会制度与风气的变革早已开始，而政治灾难的到来则往往在最后。事实上，直到1911年，中国政府一直遵循着19世纪90年代曾经宣喊过的路线亦步亦趋地前进着。1898年，以慈禧太后为代表的保守势力已从光绪帝和康有为手中夺取了统治权，1901年后，他们继续着手实施那些激进的改良措施。因为除此之外，已再无其它任何选择的余地。庚子战争已显示出了单纯排外政策的破产，而反清叛乱的潜在威胁促使清政权不得不采取富有建设性的步骤来拯救自身。于是，保守改良便成了中国社会戏剧中最主要的一幕。［1］

具有讽刺意味的是，这些奢口倡言“立宪”的人恰恰正是几年前扑杀主张立宪人士的刽子手。岁月无情，世事无常。把所有对国家有利的思想都看成对它进行恶意攻击的清廷，现在也不得不把立宪改革看作自己的求生之道了。

一　预备立宪

清廷由保守改良走上预备立宪之途，是以1905年为导引的。这一年，在中国的身边发生了日俄战争，交战的结果是大国沙俄惨败于小国日本。这场战争本与中国无多大干系，可它从另一个方面触痛了中国人的神经。在当时的许多中国人看来，这场战争不只是日俄两国之战，而是宪制与专制之争。［2］以此为契机，以前的立宪思想现已发展为一种社会舆论：

泰西各国几绝专制之影迹，以故国无大小，莫不立宪法，设议院，以图议国事，用能合众策，聚众谋，而日臻富强……中国苟能立宪法，其利益岂浅鲜哉。其一能使上下相通……其次能使民调和……又次能使筹款易于措置……此数利者就其小者言，若夫大者，则能公是公非，万人一心，上下同德。以守则固，以战则克，以谋内政，足以泯私之见，以谋外交，足以杜贿赂之源……中国而不欲兴也则已，中国而果欲兴也，舍立宪其曷以哉。［3］

在这风涌而起的社会舆论里，宪制犹如一个包医百病的神明医手，只要他一到，多年卧床不起的中国便会起死还生。在社会舆论的促动下，清廷部分有些见识的朝臣疆吏，亦纷纷以立宪为提。孙宝琦代表了这部分人当时那种立宪自救的焦灼心情：

溯自庚子以后，维新谕旨，不为不多，督励臣工，不为不切。而百事之玩泄依然，天下之精神不振者，则以未立纲中之纲，而壅蔽之弊未除，无由上下一心，共扶危局也……欲求所以除壅蔽，则各国之立宪制体，洵可效法。夫日本之由变法而强，固朝野之所共和也……明治六年确定为立宪政体……至二十二年始发布宪法于通国，于是君民上下一心，遂成巩固不摇之势。欧洲各国，除俄与土耳其外……皆为立宪之国，而尤以英德之宪法为最美备……此英德两国所以能俯视列强，巩成大国也。宝琦尝评考各国之大势，确见夫政体既立，则弱者浸强，乱者浸治。何也？合通国之民共治一国，何弱不可强，何乱不可戢？不立政体，则民气涣散，国势日微，弱者被兼，乱者被取。何也？君臣孤立，民不相亲也。盖国势纵极艰危，苟能固结民心，励精图治，外侮自不足虑。……考之英德既如彼，征之日本又如此。日本之立宪，非同欧美各国之迫于他国兵力，或迫于民乱，其势由大以及小，其事由上而命下，故顺而不逆，安而不危……盖立宪制体者，实所以尊君权而固民志，与我大清一统抚驭全国之宏谟适相吻合。……宝琦窃维倡论自下，恐为酿祸之阶，决议于上，乃为致治之本。伏愿王爷中堂大人，思穷变通久之义，为提纲挈领之谋，吁恳圣明，仿英德日本之制，定为立宪制体之图。先行宣布中外，于以固结民心，保全邦本。[4]

1905年7月，北洋大臣袁世凯、湖广总督张之洞、南洋大臣周馥联衔上奏，开始倡言立宪。历史转了一圈，又回到了戊戌的原点。就在南北洋大臣联衔上奏后不到十天，清廷即颁布谕旨，特派载泽、戴鸿慈、徐世昌、端方，稍后又加派绍英共五人，随带人员，出洋考察，是所谓“考察宪制五大臣”。1905年9月24日，五大臣登车准备启程，当火车在北京正阳门车站甫经启行时，革命党人吴樾炸伤了载泽和绍英。清廷再改派李盛铎、尚其亨顶替绍英和徐世昌，仍为五大臣，于同年12月初，再次启行。五大臣历时半年有余，足迹遍及十几国，于第二年元月末启航返国。考察大臣归国复命，分别为清廷召见七次，荣庆首先据此请求清廷改行国体，实施宪制，从而在清廷统治集团内部形成了一个主张立宪、另一个反对立宪的两个政治派别。主宪者自然“痛陈中国不立宪之害及立宪后之利”，力主立宪；而反对者则认为，如果将宪制施之中国，则有百害而无一利，并指责立宪有害于法度与治安，斥责五大臣违背圣命，其所奏并无裕国便民之计，倒有削夺君主权力之意。[5]而且

认为，宪制还会使“男不尊严父，女不敬父从夫，纲纪陵夷，怪变横出，至四品大员有敢于枪毙本管疆臣而图叛逆之事”，使“天下土崩瓦解”。[6]

不管主宪者如何有意粉饰宪制，仍无法遮盖“削君主权力”的事实，而且宪制本身会“扰乱法度，扰乱治安”，只不过前面应加上“专制主义”的字样。至于说，宪制会使“男不尊严父，女不敬父从夫”，这倒是其要害处。因为真正的宪制绝不会与“君君臣臣”“父父子子”“夫夫妻妻”这样的纲常发生关系。所以，面对反对者的攻击与斥责，立宪者连上奏折，回避纲常问题，只能从“不立宪必至自取覆亡”这样的威吓中寻找根据。[7]

夹在两派论战中的清廷对立宪问题始终是举棋不定，只好于1906年8月27、28两日，令廷臣会商后具奏。醇亲王载沣，军机大臣、政务处大臣、大学士及北洋大臣袁世凯等出席会议。有关此次会议情形，《东方杂志》第三年临时增刊《宪政初纲》，在《立宪纪闻》一节曾有相当的记载。要而言之，在这个对立宪问题具有决定性意义的会议中，立宪者与反对者又展开了论争。[8]经过双方论辩，终于达成“预备立宪”之结论。会后，诸五大臣于29日上殿面奏，请行宪制。9月1日，清廷颁发明诏，宣布“仿行宪制”，预备立宪正式启动。

从清廷预备立宪诏书的内容来看，要点有三：第一，在基本国策上，对于政体，应及时仿行宪制，大权统于朝廷，庶政公诸舆论，以立国家万年有道之基；第二，因目前规制未备，民智未开，所以必须先从改革官制入手，同时广兴教育，清厘财政，整顿武备，普设巡警，作为预备立宪的基础；第三，俟数年后预备立宪工作初具规模，再为妥议立宪实行之期，视进步之迟速，以定期限之长短。[9]即便对这样一个遥无定期的“预备立宪”，出于望变求治的翘盼，国人大多还是额手称庆的。在这欢呼声中，中国历史上未曾有过的宪制店铺在一班人马的紧锣密鼓声中即要开张了。

宪政编查馆

清廷的预备立宪带来的直接结果是成立了“宪政编查馆”。它设于1907年，存续到1911年5月27日。它是为推行筹备立宪的需要而设置的，其职能类似西方国家的法制局。[10]

宪政编查馆统属于军机处，下设编制、统计两局。除此之外，还设庶务、译书、图书三个处。庶务处专司收发文书、款项出入以及各项杂务；译书处“凡各国书籍为调查所必需者，应精选译才陆续翻译，其员数多寡，取足备用，不必豫定”；图书处负责“收储中外书籍，设收掌二员专司其事”。[11] 1908年3月，宪政编查馆又奏设官报局，负责《政治官报》的编辑、校对、印刷、发行事宜。宪政编查馆职责甚广，权力极大，曾被奕劻称为“宪政的枢纽”。

在存在的近四年中，宪政编查馆为筹备立宪作了许多必要的基础性工作，主要有：起草宪法及起草或核议各项法律、章程、制度，约有近三十项。其中，除《宪法大纲》外，还草拟有《各省谘议局章程》《谘议局议员选举章程》《各省会议厅规则》《城镇乡地方自治选举章程》；《九年预备立宪逐年推行筹备事宜》《修正丞年筹备事宜》也是由该馆拟定的。除此而外，该馆还与会议政务处一同拟定了《内阁官制》《内阁办事暂行章程》；与民政部一并编订了《户籍法》《结社集会律》等。这些法律法规在宪制草创时都是不可或缺的规范要素。

1910年4月，该馆分两期派人赴各省考察筹备宪制情形。第一期入直隶、东北、山东、江苏等十三个省，对各省谘议局成立情况、筹办地方自治情况、岁出入总数及试办预算情况等进行考察，并将考察的情况向清廷逐一呈报，作为清廷奖惩的依据。根据考察的情况，清廷发出谕旨，对奉天民政使张元奇等十六人实行嘉奖，而对福建兴泉永道郭道直、河南巡警道蒋楙熙以及直隶天津知县胡商彝等人实行处罚。[12]

资政院和谘议局

清廷在改设宪政编查馆的同年9月和10月，又命筹建资政院和各省谘议局，作为立议院的基础。1908年10月各省咨议局开局议事；而资政院直到1910年10月才召开了第一次常年会，次年10月召开第二次常年会。资政院和谘议局是预备立宪中的直接产物，实质上也是掺在清廷旧机体中的两个异质因素，它在破坏专制制度促使中国转向宪制民主的新陈代谢过程中曾起到一种中介性作用。按照《资政院院章》的规定，资政院一般是每一星期开会议事两次。议案来自政府交议、本院议员提议、地方谘议局提请核议三种。而议案的内容则相当广泛，涉及经济、政治、外交、法律、文化、教育、地方事务等各个方面。议案主要有：

商办铁路非经国会协赞不得收为国有案、铁路公司适用商律案、运输规则案、振兴外藩实业并划一刑律案、速开国会案、速设责任内阁案、速立官制提前实行案、昭雪戊戌冤狱案、停止学堂奖励明定学位以正教育宗旨案、著作权律案、报律案、改用阳历案、地方事务章程案、禁烟案、剪发易服案、资政院立法范围案、谘议局困难案等等，不下二十项。

在这些议案中，最引人注目的是速开国会案。清廷原定九年为期设立国会，对此社会各阶层皆表示不满。孙中山革命党人的革命风潮迭起，立宪人士加紧国会请愿运动，许多省份的督抚出于各种目的也为早开国会施压。在这一情势下开幕的资政院便接到了各省谘议局及各省民众代表孙洪伊，侨寓日本横滨、神户、大阪、长崎四埠中华会馆代表汤觉顿呈递的陈请速开国会的说帖。对此，资政院议员方还、陶峻、罗杰、雷奋、易宗夔等多次催迫议长暂时搁置其他议案，先行讨论速开国会案。此议案通过之后，资政院又通过了资政院请速开国会奏折，要求清廷开院议事。然而，清廷又一次愚弄了民意，只答应改于宣统五年开设国会，也就是说还要再等三年之久。同时还下令民政部及各省督抚解散请开国会的代表，而且以严厉的态度宣称：“一经宣布，万不能再议更张”，“此后倘有无知愚氓借词煽惑，或希图破坏，或逾越范围，均是扰害治安，必即按法惩办”。[13]这样，资政院唯一获得全体通过的议案被清廷轻易地废弃了。

事实证明，资政院即便只是一个过渡性的机关，它也需要有一个与之相对应、相配套的机构，否则，它议决的事案无法真正落实。于是，设立责任内阁便被提上了资政院的议事日程。这便出现了责任内阁议案。这一议案及与之直接相关的弹劾军机大臣议案在中国近代也占有地位，它表明即使是一个不甚民主的“民意机关”，也不愿成为一个依附专制权威的御用工具，它一开始就摆出了一个架势要与专制权力分庭抗礼。设立责任内阁问题是以弹劾军机大臣为契机而提出的，其导火索是对云南和广西两个案件的处理。资政院曾就云南省盐斤加价问题和广西省警务学堂是否要限制外籍学生问题具奏请旨裁夺。而清廷的上谕批示：滇案交督办盐政大臣、政务处察核具奏，桂案交民政部察核具奏。这一上谕在资政院迅速引起轩然大波，甚至不惜以全体辞职或请清政府解散资政院相威胁。经过表决，此议案以绝大多数通过。弹劾案通过后，资政院提出奏文，控告以庆亲王奕劻为首的军机大臣“持禄保位，背

公营私”，提请清廷裁夺并请求迅即组阁。清廷不识时务，又一次忤逆于潮流，使自救的机会从愚顽的手边悄悄滑过。也许这时的清廷利令智昏到自己已不知怎样自救的境地，既不想也无力再向前多走一步，哪怕是踉跄的一小步。

面对资政院的压力，清廷只能摆出一副装腔作势的样子：“朕维设官制禄及黜陟百司之权为朝廷大权，载在先朝钦定宪法大纲，是军机大臣负责与不负责任，暨设立责任内阁事宜，朝廷自有权衡，非该院总裁所得擅预，所请着毋庸议。”[14]同日，又下“朱谕”对庆亲王、那桐等“天朝臣子”大加抚慰，盛情挽留，称“该大臣等尽力辅弼，朝廷自能洞鉴”。[15]清廷想靠几个“天朝臣子”救它的命，其实大厦可危之时最先拆台的就是这些人。因为腐败的政治容不得忠义之人，只会生产无信义的政客。这个“朱谕”下达后，愤怒的资议院又以102票绝对多数通过再行弹劾军机大臣案。然而，清廷的资政院毕竟不是大英帝国的“巴力门”（Parliament议会），当清廷决定既不准军机大臣辞职，又不解散资政院之时，资政院就再没有什么招数了。清廷的这种“骑墙”做法，只不过是想靠军机大臣们作支撑活下去，又想以资政院作招牌敷衍革命党人和立宪党人。这样，资政院从出生就注定了短命。

与资政院相比，各省谘议局的活动要轰烈得多。从1909年10月到1911年10月，各省谘议局的活动有两年时间。根据《谘议局章程》，各省谘议局的常年会每年10月召开，会期40天，必要时可召开临时会，会期20天。谘议局大多由立宪党人控制，因而其活动带有很大的组织协调性和目的性。1909年各省谘议局代表在上海集会，要求清廷缩短9年预备立宪的期限，速开国会，成立责任内阁；各谘议局还在政治上与本省督抚展开合法斗争，争取民主权利；有些省的谘议局还参加了拒债保路保矿斗争，打击反动势力；而影响最大、波及面最广的是1910年由谘议局为在1年内召开国会成立责任内阁先后组织的三次请愿活动，其影响之深、参加人数之多、规模之大在中国民主运动史上都是空前的。这在缺失宪制民主程序的中国，不啻为一种不得已且必要的方式，它首开中国和平民主运动的先河。

二　宪法性文件

如果说，宪政编查馆、资政院和谘议局算是中国宪制的第一次预演，那么，《钦定宪法大纲》则是中国历史上的第一个宪法性文件。这个文件若不以内容计，它在时间上也比英国1215年的《自由大宪章》晚了693年。由于出自清廷之手，它自然带有几分讽刺的意味。下面主要对《钦定宪法大纲》和现已发现的两个清廷宪草稿本进行分析。

最差的“宪法”

清廷在整个预备立宪过程中，始终无法摆脱立宪与君权的矛盾缠绕，既想通过立宪以图自救，又希望君上大权不受损伤，而清廷的致命处也恰在这里。它从不知道什么是政治妥协，也不知道欲图自救、“君上大权”必受限制的道理，更不知道立宪的根本就在于“否定最高的专断权力”这一最基本的原则。所以“老佛爷”煞有介事地声称：立宪之事，只有“俟调查结局”，证明对君权“果无妨害”，才能“决定实行”。[16]这既然是清廷立宪的最高指示，自然就成为出洋大臣考察各国宪制的基本原则。

实际上，考察大臣始终是以此为主轴进行考察的。他们根据各国宪制的不同运作，归纳出立宪的三种模式，即民定宪法、协定宪法和钦定宪法，并由此而将政制分为三类：分权政治、议院政治、大权政治。在他们看来，以美国和法国为代表的分权政治，根本容不得君主的存在，中国仿行这种宪制模式是决然不行的；而以英国为代表的议院政治，虽有君王但无实权，自然也是不行的。说来说去，只有日本的大权政治，才能使君主处于权力的中心，既有立宪制之名，又有君主之实，是最值得仿行的。所以他们奏陈清廷，认为唯有日本“以立宪之精神实行其中央集权之主义，其政治尤与我近”。[17]这一模式的选择颇合清廷之意。这时的日本也出于一种不便直接言喻的目的，起劲地鼓吹“日清同化”，为清廷仿日立宪打气，有的甚至还直接建议明治政府按日本的制度“导引中国”。[18]要知道，日本人说帮助中国，其意思往往是说怎样能把中国变得更糟。出于这个目的，伊藤博文对远道而来的清廷考政大臣面授机宜：“贵国为君主国，虽立宪而主权必须集于君主一人之手。”[19]这是一个对民主怀有恐惧的人，现以老师的身份向他的中国学生传授怎样避开民主的经验。

清廷的《钦定宪法大纲》分“君上大权”十四条、“臣民权利义务”九

条，共计二十三条，另有附属法："议院法要领""选举法要领"。前三项从标题到条文直接抄自1889年《日本帝国宪法》的前三章。主项"君上大权"几乎完全抄自《日本帝国宪法》的第一章《天皇》，明定君主在国家生活中的各项权力：颁行法律、召集及解散议会、设官制禄、黜陟事宜、统率海陆军、编定军制、宣战媾和、订立条约、宣告戒严、爵赏恩赦、总揽司法等。

据考析，清政府颁行《钦定宪法大纲》后至辛亥革命爆发，还有两种清末宪草稿本存留于世。此二稿本一系残本，一系全本。前者完成时间应早于1909年，可能为日本法学家所作；后者应不迟于1910年8月，皆为清廷秘密立宪的产物。

现存清末宪法草案的残本共有按语和三条正文。它秉承了《钦定宪法大纲》（下简称《宪纲》）的精神，其内容都与皇权有关，包括皇帝的立法权（第五条）、发布紧急诏令权（第七条）以及皇帝与议会的关系（第六条）。如果把这个宪草的残本与《宪纲》作一比较，我们会有趣地发现：这个残本比《宪纲》规定的内容"向前了一步"，使西方意义上的议会权与中国式的皇权进一步平衡，两者间更加充满了传统儒家意义上的紧张关系，然而，这种张力并非来自西方式的分权制衡，而是来自儒家意义上的"君主官僚制"变了种的平衡关系。《宪纲》第三条规定："钦定颁行法律及发交议案之权。凡法律虽经议院议决，而未奉诏命批准颁布者，不能见诸实行。"宪草残本则规定："皇帝裁可法律且命其公布及执行。"其按语称："凡法律案虽经议会协赞，若不得君主裁可，即不成法律。盖法律成立必议会协赞与君主裁可相互而行。"其稍有不同的是，宪草残本在承认君主拥有最终裁可法律的权力时，也对君主权力作了"适当"的平衡。该条按语说："且君主应即法律案全体裁可，不庸再加修正。"即皇帝在裁可法律时只能全盘否定或全面认可。这里的适当二字，是就儒家意义而言的。对君主裁可法律权的限制性规定，就像儒家处于怀柔天下和"爱民"的虚伪，常常要皇帝听从儒者的限制性告诫，否则就去自杀一样。或者说，这种限制就像下列情形：皇帝陛下亲临议会，听到议员们正在给陛下提出这样的限制性意见："陛下，您日理万机太不注意您的玉体了，我们作为您的臣民非常有意见。"陛下对这一限制性意见非常诚恳："我一定改正，希望大家以后多给我提意见，我本人是非常能够接受大家对我的约束的。"坐在龙椅子上的皇帝面对着跪在地下的议员，是不可以谈论"制约"这个词的。

再看一看诏令与法律的关系。对这一问题，《宪纲》与宪草残本基本是一致的，均承认诏令具有与法律同样的效力。《宪纲》第十二条称：皇帝“在议院闭会时，遇有紧急之事，得发代法律之诏令，并得以诏令筹措必需之财用”。宪草残本第七条第一项则规定：“皇帝因保持公安、退避灾厄，得于帝国议会闭会时，发紧急之敕令，与法律有同一之效力。”对此，宪草残本作了明确的补充：“前项之敕令，须于次期之帝国议会提出，请其承认。若在会期废止者，不在此例。政府提出之敕令，议会不决议，或未终议而闭会，或则适遇解散，均照不承认办理。政府不能提出者，亦然。”（第二项）“对于第一项之敕令，议会不承认之，或应照不承认办理之时，政府须自撤消敕令，并宣示其撤消之意。”（第三项）其按语说得更清楚：“立宪国所以异于非立宪国者，在于重要之条规，均由法律规定之，盖以法律必得国会协赞，而后成立。是定一法律不啻得全国人民之同意。”

与残本相比，宪草全本在内容和体系上更完整、系统，也更具“西化”味道。全本宪草共分9章81条，正文前设“总论”一节，为整个宪草的总纲。其章条的排列是：第一章帝国领土（1—2条），第二章皇帝大权（3—14条），第三章臣民权利义务（15—34条），第四章帝国议会（35—55条），第五章立法权（56—58条），第六章大臣（59—61条），第七章司法权（62—65条），第八章财政（66—77条），第九章通例（78—81条）。最具玩味的是每条正文后所附的解释性“法理”，内容包括解释该条正文意义，修纂该条时所参考的别国宪法条文或各种宪法学、政治学说，以及一些法学名词的详细阐释等，其内容涉及宪法学的各个领域。它以条文为主干，附以“总论”和“法理”，形成了一种杂糅中西的中国式宪法学体系。构建这个体系所使用的材料在名义上是西方的，如宪法、君主政治、领土主权、立法、司法、行政、臣民的权利义务、议会及权限、议会与皇帝的关系、大臣等，细微处如命令、法律变更、议会集散、租税、国债、司法独立原则、无罪推定原则、公开审判原则、财政预算办法等至少在名义上也是西方的。[20]

这个宪草全本尽管在内容和体系上比《宪纲》和宪草残本详尽、完整，而且还把西方的“法理”作为它的合法性依据，然而在涉及皇帝与议会的关系、皇帝与大臣的关系、皇帝与司法的关系等根本问题上，这个全本与残本一样，并没有偏离《宪纲》设定的轨向，只是把《宪纲》的精神之“纲”撒得更开了一些。从全本宪草飘来的油墨味中，我们能够嗅

到的不是宪制，而是儒家所营造的并寄生于此的“君主官僚制”的悠古芳香。

丢不下的儒家传统

《宪纲》及其两个宪草稿本提供于我们的是对一种仍然“活着的”（Living）东西的深思：为什么明明皇帝主义已经烂透，清廷还要在《宪纲》和两个宪草稿本中规定皇权至上？为什么议会享有最高立法权的近代宪法规则已在中国思想界大行其道之时，清廷还死守“议会协赞皇帝”的信条？明明在受到西方民主强大压力的同时，革命主义者正在设法捻灭这根已枯干的灯草，为什么清政府还要滞留在历史的狱笼中不思向前呢？清政府真是这样愚蠢吗？为什么在草案正文之后还要注明依据的是所谓的西方“法理”，而不把中国的儒家信条作为宪法草案的法理准则呢？这仅仅是因为清廷的愚顽守旧或者他们作为异族的统治者仅仅想保住满人的特权吗？我们可以把清廷看作傻瓜，正像他们把自己看作圣明一样。清廷既想保住满人统治者的特权，又不想丢掉性命。清廷作这样选择的背后有它无法不这样选择的东西在起着支配作用，这种“活的东西”一直隐藏在背后，它使我们得到的是非宪制意义上的宪制。这个“活着的东西”并不是为中国每一代的统治者所尊敬，而是被自觉或不自觉地加以恶意地利用。这就是儒家传统。

《钦定宪法大纲》以及两个宪草稿本无论是否出自满人之手，肯定是满人政权的产物。为什么清廷要颁行这样一个“宪法性”文本和接受这样的宪草呢？在西方的立宪体制和国内革命主义者的共和理念的双重压力之下，清政府要“说明”的问题是什么？因应问题的对策又是什么？

有一种解释是这样的：清廷慷慨地赐予黎民百姓一部中国式的“宪法”并准备再提供这样的宪法，主要是出于自身“合法”特权的保持而考虑的。换句话说，清政府不是一些渴望冲撞的人，他们与西方列强和其统治的汉人同时对峙，并不鲁莽出手，而是握紧拳头，只想守住他们那一身并不符合美学原则的花翎长袍。为了特权而制造宪法是地地道道的中国货。

其理由是：与同期的日本天皇相比，中国的满人皇帝有着难以名状的“苦衷”，它的处境比日本的天皇要糟得多。日本作为“大和民族”，具有很大的单一性，其君主政体一姓相传，千年未变。明治天皇在幕藩体

制的崩溃中，受到“王政复古”形式的拥戴，从登基之日起就在一批维新人士推动下锐意进取，国内政务因此显露出一种犹如新朝开国的勃勃生气，维新事业的拓展与统治秩序的稳定相互促进。然而，中国的满人皇帝就不这样幸运了。中国境内民族兹多，君主政体虽多次换“姓”，但主要是在占人口绝大多数的汉民族中“变来换去”。清王朝是满洲贵族入主中原后所建立的全国政府，“以满治汉”的方针基本为其两百年的统治一以贯之。而到了王朝末年，满族统治者的腐败与无能导致外患加深，国内民族矛盾激化，以汉民族为主的各民族人士便采取各种形式进行抗争，革命党人以暴力推翻清朝统治为己任，立宪党人则以改变清朝的君主政体为目标，而清廷统治集团中的部分汉族大员，也以立宪为言，奏请消除满汉界限。满洲贵族原有的统治根基动摇了，旧秩序受到新势力的严重挑战，使原本就比较复杂的满汉关系如今更加复杂起来。

如上所言，清廷在几种势力同时夹击之下，为自救所计，不得不开放原本属于自己专利的政权，然而它又无法摆脱立宪与君主、汉族与满族的矛盾缠绕。既想立宪以自救，又要不失“君上大权”；既想安抚汉人，又不想失掉满洲贵族的特权。不管它新定什么政策，下多大决心改制变法，在汉民族人口数量、文明程度和政治能力都占绝对优势的情形下，势必要暗设防线，以确保满族王朝的统治不致因立宪而大权旁落。基于此，清末两次改定官制，又是规定对皇室、八旗事等“五不议”，又是借口“满汉不分”，将中央部衙官缺由原来的“满汉平列”先后变成了“满七汉四”和“满九汉四”，并由满人占居要职。这种“以退为进”式的改革，当然无法与日本的明治宪制相提并论。[21]

日本的明治宪法所确立起来的政制能否称得上宪制，可以暂且不论，但为什么满族的皇权主义者连接受像日本这样根本不能称作宪法的“宪法”的能力都没有呢？清朝的皇帝是满人不假，但他已早成为汉人认可的最高统治者，皇帝既是满人的皇帝，也是中国人的皇帝，他在中国的合法性是不成问题的。在一个内忧和外患相互竞赛着光顾中国的糟糕岁月里，皇帝——无论是戴着皇冠的还是无冕的、无论是老的还是少的——只是一个可怜虫。他不但要对现实负责，还要被人打扮成历史的罪人。汉人既可对满人的皇帝高喊“圣明”，也可以高呼“刽子手”“卖国贼”，只是选的时候不同。当洋人冲进来既杀汉人也杀满人的时候，那些先觉的知识分子义愤填膺：都是满人使我们还没有做好挨揍的准备。其话外之音是说，如果皇帝是汉人就好了！

事实真是如此吗？到底仅仅是满族的皇帝出了问题，还是我们的整个文化出了问题呢？当满族统治者同时面对两个对手，一个想要它的钱，一个既想要它的钱也想要它的命的时候，为自己多做点打算也是情理中的事。问题是：它为什么要用宪法这种时髦的形式装进非宪法的东西呢？为了保留特权进而保全性命而制定宪法与制定一部特权的宪法并不完全是一回事。保留特权是事实，但这不是制定特权宪法的最深层的原因。更重要的是，清朝皇帝不但是满人的后嗣，而且也是儒家的学生；许多官僚不但是满洲贵族，而且也是儒家意义上的士大夫。清朝的皇帝主义者并不只是保卫特权的笛卡儿式理性主义者，他们也是站在儒家政治立场的传统主义者，不只是特权的魔咒使得《宪纲》和还没来得及出台的永远被称作“宪法草案”的两个宪法稿本成不了真正的宪法，而且重要的是儒家的君主官僚制使清朝的传统主义者永远不能忘情。站在历史和传统末路的清朝政府受困于传统，既缺乏想象力，也没有创造性。

君主官僚制

我们说的儒家传统，主要意指两个层面的东西：一是指是像《论语》和《孟子》等由以往的儒家所留传下来的权威性经典，这些经典之所以具有权威性，是因为它们在传统的人的心目中会被视为该传统的最终极的信念，它所具有的真实性不会被该传统中的人质疑。当然，这些经典性的东西也会在该传统中得到不同的解释。但是提出任何解释的人都会认为自己的解释是最符合那些经典性东西的原意的。[22]二是指由以往的儒家士大夫加以认同并参与其中而形成的一些制度。这些制度虽经该传统的人做了某些修正、补充，但其制度的轴心部分仍被留传下来并得以遵行，譬如君主官僚制度。这样的区分只是为了叙述问题的方便，并不具实性。事实上，任何一种表述思想的经典都需要一种制度性的东西作为载体，或者说，任何一种制度都是某种思想用力所得来的结果，两者一内一外成为一个合体。正像中国的君主官僚制是《论语》和《孟子》思想的一个结果一样，《古兰经》也需要“哈里发”的支撑，《圣经》也需要一个地上的“教皇国”那样一种体制。

儒家意义上的君主官僚制的一个明显特征就是极其重视“文的传统”。用马克斯·韦伯的话说，“统治者之所以为统治者”就在于其拥有这

一“教养资格”，拥有“教养”，即“文”或称“学问”的人构成了统治阶层。正如“Knowledge is power”即“知识就是力量”这句名言一样，在中国的儒家那里，“文”就是“力”，学问就是权力。政治，实质上就是贯穿着“少数人统治铁则”的世界。在中国，选拔少数统治者的基准就在于“文”，如科举制度。欧洲中世纪的教会法学者在主教或修道院院长的选举上重视的不是“量”而是“质”，他们用“健全性”这一概念来表示“质”，并提出了“票数无限，重量有限”这一“优决原理”。这一统治原理与中国重“文”的原理毫无二致。

历史上，凡是遵循“优决原理”的地方，都贯彻着“指导者原理”，即我所说的“皇帝主义原理”。……“劳心者治人，劳力者治于人”这一思想观念贯穿着中国的整个历史过程。这，不是喜欢不喜欢的问题，而是关系到过去的、固有的、内发性发展的中国路向问题。[23]

每一个社会都以自己的方式对政治权力的限度作出界定，因为没有哪个社会愿意长期容忍不受限制的专权。在中国君主官僚制的内部，深受儒家熏染的皇帝（秦始皇除外）与通过学习儒家经典既获得了学问也获得了权力的儒家官僚之间相互提供支持，共同组成了一个统治阶层。然而，在他们共同享有统治的快乐时，也由于其利益和志趣的不同而存在某些明显不能共享的目标。这种差异，使得两者的关系变得非常微妙，既有共生共存的依赖，也有明的或暗里的冲突和争斗，由此产生的掣肘成为君主官僚制的张力。这种张力也孕育出了一种逢凶化吉的能力，并以中国特有的方式对政治权力的限度作出某种界定。

首先，就皇帝而言，服务于他的并不是来自西方中世纪意义上的贵族“附庸”，而是那些通过一个选举的程序在学问上过了关的人。这些人在严格意义上不能称作“皇帝的官僚”，而是“君下的臣”。[24]他们从来都不是法国路易十四脚下的那种意义上的“皇帝工具”，而是一些非职业化的通过自己的学问可以向皇帝委婉提出道德方面忠告的相对独立的“士”。对这些饱学儒家经书之士，中国皇帝无法依靠同样的道德要求来管束他们：

君主不得不用成文法规来约束成千上万为他服务的官僚，以确保他们每个人都按照体现他的利益与安全的行政程序行事。与此同时，他对如何保持自己的特殊地位、超官僚权力和自主性，也会理所当然地感到关切。他不得不持续斗争挣扎，以避免自

身的官僚化。……面对他的文件起草人所提供的有限选择，繁忙的君主会发现自己的“作用”只不过是文件处理机中的一个齿轮（尽管是一个镶钻的齿轮）。他怎样才能挣脱这个陷阱，表明自己的身份是主子而非臣仆？就官僚本身而言，他们始终受到琐细的规章条例的制约，包括形式、时效、文牍、财政和司法上的限期，以及上司和下属之间的关系。他们若对这些规章条例有任何违犯，便会受到弹劾、罚俸、调离或撤职的处分。但是，这些繁琐的规章条例至少也为他们的职责划定了某种边界，从而为他们提供了一定的保护，使他们得以对抗来自上司或君主本人的专制要求。[25]

就那些通过科举考试已进入官场的儒家官僚来讲，他们既是为皇帝服务的官僚，同时他们也把自己看作坚守儒家道德理想的人。儒家的基本理想是坚持人的“人文性”而排斥专业化，反对那种仅把人当作工具的职业训练。这也是为什么科举制度特别强调人文的原因：“入仕”在理论上首先不意味着为皇帝卖命，而是有了践行儒家道德理想的机会。“士人”把自己看作目的，而不是手段；他们不想成为皇帝的工具。当发现皇帝想把他们变为工具而在作努力时，他们往往用儒家的“仁”“圣王”“民意”“天命”等概念以委婉地否定皇帝统治的合法性。

具体说来，儒家官僚保持与皇帝的距离的主要依据：一是儒家的道德主义。正如列文森指出的那样：“武力是君主自然具有的特权，而道德是儒家约束君主的方法。既然皇位的世袭是理所当然的事情，那么，君权的合法性也就不可能与任何文化上的正规考试有关联，这样，科举以外的道德便成了儒家评价君主的手段。”[26]二是儒家意义上的“忠”。自宋朝开始，儒家就顽强地坚持忠于自己曾侍奉过的君主，这种忠诚使王朝的官员拒绝为新王朝服务。儒家从来都没有完全地屈从于君主对“忠”的界定。他们反对将“忠”简单地等同于“从”。忠，意味着“士为知己者死”，儒家通常把符合自己道德价值准则的皇帝看作自家人；从，意味着人堕落为工具，儒家夸张地反对堕落。他们的错误在于总想要本不属于他们的东西。

儒家不赞成把他对旧王朝的忠转移给新王朝，这实际上是重新树立（而不是毁灭）官员作为目的而非手段的自我形象的一种方式，因为他们未接受过职业教育，所以他们不是以官为职业的人，因而可以不受任何束缚。君与臣的关系是儒教中如此著名的“个人”关系之一，臣忠于君并不意味着可以随心所欲地处置臣，相反，它表明臣也是“人”，不是“物”——不是转动着的官僚车轮中的一个齿轮，而不论法家式的朝廷具有多大的权力。儒家拒绝做新王朝的官员（这与道家的隐退不同）证明了这样一个事实，即做官是一种很高的理想，以至高尚到不能受不名誉的环境损害的程度。是名

誉，而不是被废黜的君主的命运，成了儒家考虑问题的出发点。[27]

在儒家官僚与皇帝之间始终存在一种对抗，只是与他们的合作、依存相比，这种对抗是可以被忽略的。儒家官僚何尝不想得到他们反对皇帝的那种东西？实际上，他们为把皇帝控制在儒家许可的范围内在不断地攫取权力，同时，皇帝为把儒家官员变成走狗也在尽可能地使用法律、行政规章和武力。为了对方，他们在共同寻求更大的本钱。儒家意义上的臣与君是相互寄生的，其寄生体就是君主官僚制度。这种制度既造就了儒家官员的人格，也养成了他们的麻木不仁。

如果我们把这个带有张力的传统君主官僚制度与清朝的《钦定宪法大纲》以及它的两个宪草稿本所勾勒的制度框架作一比照，那就会发现后者对前者的明显师承。皇帝的立法权在传统的官僚君主制内是无须宣示的，儒家的士大夫们早就认可了这一权力。清政府用宪法的形式重申这一权力是因为那些皇帝主义者面对这一权力的威胁，宣示已准备好了传统的反击力量；议会和大臣“协赞”皇帝的伟大使命也不是清廷慷慨赋予的，而是一种早就被儒家的官员自觉承担了的历史事实，不同的是，传统的君主官僚制把这些人称作“爱卿”，清政府称它为“议员”；宪法肯定皇帝处理日常行政事务的最高权力，那也只能表明宪法中的皇帝和传统的君主官僚制里的皇帝一样在日理万机地忙活着；皇帝的司法权看起来是一个新玩意，而实际上，那只是把传统君主官僚制衙门里的乱糟糟事务，作一下分工，让皇帝领导一帮打手专做打屁股的事情。皇帝与议会、法院的所谓的某种“制约”，实际上是传统的君主与官僚之间紧张关系的现代说法。

可笑的是，清廷明明是从传统中找寻力量，却非要在文件里自欺欺人地注明是西方的“法理”。如果没有西方“法理”的字样，后人还会善意地认为清廷有着“无法摆脱传统”的苦衷，但加上这样的印章，那就变成了欺骗，宣布他们是在恶意地利用传统。后人看来这只是一个愚蠢的笑话，但合在一起，却构成了一部严肃的中国历史。

麦金太尔（Alasdair MacIntyre）在分析了某些传统后曾说过：

所有这些传统都是或曾经是超出于，并且也不得不超出仅仅是知性探究的传统。在它们每一个之中，知性探究过去曾经是，或现在仍旧是某一个社会或道德生活模式中的不可缺少的一部分。在每一个传统中，那种生活的方式在程度上总是或多或少地并且不完整地在社会及政治的建制中被具体化地表现出来。而这些社会与政治的建制

也由其他泉源获得它们的生命力。[28]

传统在我们无力抗拒它的时候已经在我们身上打上了烙印，没有哪一个人或政府是没有传统的，就此而言，人是历史的囚徒。我们的问题、我们的信念以及我们的思考方式都不可避免地在某一个传统中进行。任何知性的探究必须从某些问题出发，必须以某种方式来展开，而提供这些问题及思考方式的正是我们所继受或利用的传统。不同的是，清政府并非出于对传统的敬畏而抱着绝死的信念去遵从传统，而是恶意地利用传统的某些东西以求“新生”。由《钦定宪法大纲》和它的宪草稿本所勾勒的制度是既利用着儒家传统的政治理念，也利用着西方的“法理”、概念、术语，经过某些人不断地努力奋斗而渐渐成熟的，它丰富了中国的政治词汇，失去的是宪制的真语言。它的崇高目标就是消灭真正的宪制。

清廷“宪制”的本质

自晚清到民国，中国的宪制化运动一波三折，它遭遇到儒家传统君主官僚制的顽强抵抗。虽然这个传统在此时已经碎裂，但它并不是列文森所说的“博物馆里的文物”，而是有着顽强的生命力和巨大利用价值的器物，特别对那些倡导西方成说后又在中国掌握了最高权力的人来说更是如此。西方带给中国的除了屈辱，更多的是一些社会生活和政治制度方面的新词汇，它不但改变了我们传统的用语习惯，而且使我们的语言更具现代色彩。同样重要的是，在《钦定宪法大纲》和两个宪草稿本里的新词汇并不代表新语言，事实上，它是在用新的词汇去遮盖传统的意义。

清政府《钦定宪法大纲》里的新词汇表达的仍是传统里的东西：

宪法——是由最高统治者强加给平民百姓的，是用以确认某个集团或某个阶层特权的最高但并不意味具有最高效力的文件。在这个文本中，关于“人民”的规定同样加入了西方的词汇，如“权利”“义务”等，然而，这些仅仅是新词汇，而不是新语言，因为整个统治阶层的权力结构仍然是旧的。这些带有“权利”字样的东西，只是统治者一个并不负责任的许诺，它在许诺时已经做好了并不兑付的准备。

议会——是由最高统治者恩准的一个御用机构，由一些社会贤达和

名流组成，他们可以通过集会或开会的形式发表发表的意见来“协赞”统治，履行参政议事的职能，在政治上起着点缀作用。

法院——是由最高统治者或由其代理人指定某些人专门负责处理案件或诉讼，并在统治者的领导和直接干预下进行工作，最高统治者是事实上的最高法官和最高的司法审级。

人民——是统治者常常假借的一个名词。事实上，它是由那些被推出权力之门的普通百姓所组成，除可以非常便利地为统治者的专横提供借口之外，在政治上再也不具任何价值的一个最弱势的群体。

宪制——是传统君主官僚制的一个现代名词。

三　宪制的“预备”

焦灼的情绪

由清末“预备立宪”所表现出来的问题不仅仅是清廷无诚意或故意宕延“预备”的进程，而且由此所关涉的问题是“中国要不要有一个立宪的预备？”“中国社会能够承受什么样的宪制模式？”不能把“立宪”试验的失败全部归因于清廷的“欺骗”，实际上这一“骗局”恰好掩盖了中国社会极不成熟的事实。正如本书反复论说强调的：自中国开始接受西方宪制的那一天起，宪制在中国一直被看作推进国家富强的一种工具，而宪制之于其本土的西方来讲，它与国家富强的目标并无多少干系。既然近代中国是通过追求国家富强而接受西方宪制的，那么它就应该将其转换成与富强这一目标相关的另一种价值体系。共和制的宪制之于美国，君主立宪制的议会政治之于英国，或许在结果上与其最终成为强大的国家有联系，但共和制、议会制本身并不是为了“强大”而设计出来的。

而近代中国的宪制思想从一开始就认定了致西方强大的宪制因子必然也会成为中国强大起来的要素。从林则徐的《四洲志》、魏源的《海国图志》、徐继畲的《瀛环志略》对西方议会制度的零散介绍，中经王韬、郑观应一代知识分子对西方宪制中“君民共主”的发现，直到康有为、梁启超的君主立宪和孙中山的共和革命的主张，虽然对西方宪制的体认程度以及中国宪制路途的选择有很大不同，但在宪制价值取向上大都没有溢出这一思想的轨迹。于是便在宪制理念与中国社会现实之间形

成了一个很长的距离。清廷的预备立宪也许只是一个“以拖止变”的策略，然而，由此也提出这样一个不能回避的问题：在二十世纪初年的中国，若要实行宪制，需不需要有一个真正的“预备”过程？

对于这个问题，立宪党人和革命党人共同表现出了一种对“中国尽快强大起来”的焦灼：立宪党人埋怨清廷的预备进程太慢，而革命党人不屑一顾，目标是要推翻清廷，建立共和。无论是立宪党人议会理论、地方自治的主张、分权制衡的制度设计，还是革命党人共和、自治的信念，哪怕在当时的西方世界里也算是先进的东西，把这些东西生吞活剥地搬到在政治、经济各方面都比西方矮半截的中国，果真能达到像其鼓吹者要达到的那样一种结果？假若清廷的预备立宪真像立宪党人希望的那样，中国就能成为像英国那样的君主立宪的富强国家？历史虽不能假设，但革命党人的革命实践却验证了一个事实：孙中山的“中华民国”绝不是华盛顿的美利坚合众国。近代中国的制度不断地演进，社会却是老样子。有一点应注意：在预备立宪过程中，清廷决意仿照日本，而立宪党人虽然对日本战胜沙俄颇感敬佩，但对日本明治宪制并无多少好感，他们希望清廷能够仿行更为先进的英国君主立宪制度。作为一个理想，这本无可厚非，但在现实操作上仿英是否可行，立宪党人从未作进一步深究。实际上，曾经在甲午之战中打败中国的那个东洋小国，已经证明了它已胜出了中国，然而它从1868年的维新始直到1889年才颁行宪法，其立宪的“预备”整整用了21年的时间。21年的“预备”过程最终出现的也并非英国式的议会政治，而是比英国落后的普鲁士式的二元君主制。对这些问题，立宪党人也并未进行认真研讨。

清末预备立宪也曾引发国会请愿的民主运动，然而，其中暴露出来的问题也说明了中国宪制条件的不成熟。

议会问题

“速开国会”，是立宪党人最为关切的目标。但对于怎样在中国速开国会，“速成”的国会能否达到他们希望的目标，他们并未作进一步的深究。他们对议会性质、价值、功能作的探讨，亦并未越出英国议会政治的视野。在这一问题上，中国和日本不同。日本人较实际，中国人则多为崇尚理念。日本并不是不知道英美宪制的先进，但日本人首先解决的是国家近代化的道路问题。所以，它仿行德国道路，而不是英美式的宪

制模式。换句话说，日本人把宪制与国家的富强问题是分开的，先解决国家富强问题，而后才是宪制之路。这就是为什么军国主义一直伴随于日本整个近代化过程，而宪制却迟至20世纪40年代后才出现的原因。

中国从戊戌开始，维新人士看好的是先进的英国，康梁暂且不论，严复虽曾意识到德国道路对中国的意义，但他宁愿绕路也要使中国走上英国式的宪制之途。从戊戌到辛亥，那些先进的中国人对中国落后现实的焦灼，促成了观念上的急进，“要么就不学，要学就要学最好的”，追逐英、美、法成为一种不能置疑的政治时尚。谁要是对革命党人说：“革命未必能带来法国革命的结果”，他们一定会说“不”；谁要是对立宪党人说：“速开国会未必能使中国成为英国式的君主立宪国”，他们一定会说“不”。立宪党人看重的“议会”与革命党人信奉的“共和”，实际上都是为了达到宪制与富强这样一个合二为一的目标。遗憾的是，晚清中国虽然经历了戊戌维新、短命的预备立宪、共和革命这些急剧变化的时期，但从未出现过一个像样的议会、一种真正的共和，而富强理想的实现更是遥遥无期。

分权与制衡

立宪党人要求速开国会的目的之一，是想通过建立一个英国式的议会，创制一个以议会为主体的制约君权的分权制衡制度。“行三权鼎立之制”，是立宪党人的一贯主张。这一理论的大旨并无大错，以英美为代表的西方分权制衡制度的运作主要是针对君权或行政权的，这已是定论。然而，中国由于宪制问题始终与国家富强扯在一起，分权制衡制度的创设能否达到国家富强的目标是不能不加以深究的。

现代化的理论研究表明：“后发”现代化的非西方国家在从传统向现代化转型的阶段，最为需要的是一个具有“合法性的最高权威”，通过它可以动员起各种社会资源，组织起各种力量，把现代化导入成功之路。晚清的中国所面临的最大问题之一，就是由权威的合法性危机带来的国家最高权力的虚弱。在中央，以西太后为代表的清廷已使君权这一中国传统的最高合法性权威式微，而清廷内部的满汉贵族矛盾与斗争以及清廷本身的腐败与无能使得国家权力这部机器已锈迹斑斑，无法正常地转动。在地方，由镇压太平天国起家的那些汉族“封疆大吏”的“后代”们，实际上已取得了军阀式的“自治”权力，成为清廷中央政权的一大心病。

在这种情势之下，欲图国家富强，是通过分权制衡继续分割权力，还是通过强逼清廷内部的自我更新完成其自身的现代转换以使国家的权力集中起来，立宪党人并没有再向前探究一步。

地方自治

早在戊戌维新时期，维新人士就提出过地方自治这一主张。1897年冬，谭嗣同等在湖南倡导成立南学会，次年由黄遵宪、谭嗣同、梁启超等"轮日演说中外大势政治原理行政事等，欲以激发保教爱国之热心，养成地方自治之气力"，必须使民"习于政术，能有自治之实际"。[29]在清末预备立宪过程中，地方自治又被立宪党人作为一项重要制度提了出来。

这一时期，译介西方和日本关于地方自治的书渐多，其中主要有《地方自治制论》《普鲁士地方自治行政说》《地方自治财政论》等。他们如此重视地方自治，主要是源于这样的认识："世竞言民权，然非有地方自治之制则民权即无基础。条顿民族之民权所以独盛者由其自治之有素也。今世界列国中虽以俄罗斯之专制，然亦已有地方议会。盖此基一立则于政治之实力思过半点……"[30]而康有为则照实说："偌大之中国，病在何处？"曰："官代民治，而不听民自治。""救亡之道，听地方自治而已。"欧美诸国之所以日益强盛，"横于大地，剪灭东方"，"乃由于举国之公民，各竭其力，尽其智，自治其乡邑，深固其国本故也"。[31]梁启超更是笔飞墨洒地论说地方自治对国家富强的好处。他认为：美国是共和制成功的典型，又是一流的富强国家，这主要归因于它的地方自治。由于地方自治，所以人民有两重爱国心，既爱大共和国（联邦），又爱各自的那四十四个小共和国。这犹如建筑，先有各不相同的无数小房子，后在这结构各异的小房上集砌为一座大楼，它可以翼蔽小房，而小房的本体亦无丝毫的损害，此所谓"盖小房非恃大楼而始存立，大楼实恃小房而始存立者也"。恰遇大楼亡塌，诸小房亦不致损坏，稍加修葺便足以蔽风雨而有余。这小房与大楼就是美国的省与联邦，省远发生在联邦之前，即令联邦政府倒垮，各省这些"小房"仍能单独存在。这无疑是美国共和政体能够长久存在，并使美国成为一个一流国家的原因。[32]

不管梁启超的这种描述是否恰当，地方自治即便能使美国成为一流

的强国以及共和制度长存，那也并非就一定能成为中国独立富强的灵丹妙药。事实上，在清末预备立宪中，最为支持地方自治的是那些拥兵自重的武人。问题是，在地方上本来就已形成武力割据的局面下，地方自治真的能成为中国宪制的一项民主制度？果真能通过这一制度达到中国富强的目标？地方自治是英美民主制度的重要部分，这是事实，而且美国的民主制度本身就是从乡镇制度自下而上地发展起来的，“乡镇”是民众直接参与政治的场所，是权利义务聚集的中心，通过它，普通民众可以学会自己管理自己的方法，由乡镇到市然后直达各州，这种层层分立式的自治制度构成了美国民主制度的基石。[33]无论是英国还是美国，地方自治从来都与国家富强价值目标无关，它只不过是人作为社会的一个单元自己管理自己的一种方式，即一种民主制度。

然而，晚清的中国非同英美，它要自立于世界，成为一个名副其实的大国，首先应通过一个强有力的中央政府，把分散的各种力量凝聚在一起，成为一个近代化的国家。中国的各地督抚们为了自己的权力而赞同地方自治是不难理解的，但以国家富强为己任的立宪党人却在那种局面下提倡地方自治就令人颇费思量了。进而言之，即便地方自治不为国家富强服务，只是作为一种独立的民主制度，在晚清的中国就能实现吗？亮丽的西方民主词藻掩盖不了中国平民百姓“民智”未开的现实。说来说去，地方自治终究还是脱离不了督抚们更为残暴的“官治”。

应强调的一点是：立宪党人、革命党人对宪制的信念是真诚的，不能把他们与清廷的预备立宪相提并论。然而当他们把自己的理想付诸实行时，若能多对中国的现实社会多做些实证研究，中国的富强和宪制也许会早一天到来的。

注释

[1] ［美］费正清等：《东亚文明：传统与变革》，黎鸣等译，天津人民出版社，1992年，第740页。

[2] 《东方杂志》称：“甲辰日俄战起，识者咸为之说曰：此非日俄之战，而立宪专制二政体之战也。”自日本“以小克大，以亚挫欧，赫然违历史之公例，非以立宪不立宪之义解释之，殆为无因之果”。（《东方杂志》：第三年〔丙午〕临时增刊《宪政初纲》，《立宪纪闻》及《刊印宪政初纲缘起》，第1页）《中外日报》亦称：“甲辰日俄之战，知微之士闻之曰：此非俄日之战也，乃立宪专制二治术之战也。自海陆交绥以来，日无不胜，俄无不败，至于今，不独俄民群起而为立宪之争也，即吾国士

夫，亦知其事之不容已，是以立宪之议，主者愈多。”（《中外日报》，光绪三十一年八月二十二日，转见《东方杂志》第二年，第12期）日俄战争成为触发立宪问题的媒体，于是立宪之议纷起。

[3]《时敏报》，光绪三十年十月初六，转见《东方杂志》第一年，第12期。

[4]《东方杂志》第一年，第7期。

[5]参见故宫博物院晚清档案部编《清末筹备立宪档案史料》上册，第108—109、139—140页。下引该书，简称《宪档》。

[6]参见《宪档》上册，第108—109、221—233页。

[7]载泽等人在《奏请宣布立宪折》里声言："我国东邻强日，北界强俄，欧美诸邦，环伺逼处，岌岌然不可终日。言外交，则民气不可为后援；言内政，则官常不足资理；言练兵，则少敌忾同仇之志；言理财，则有剜肉补疮之虞。循是以往，再阅五年，日本之元气已复，俄国之宪政已成，法国之铁道已通，英国之藏情已熟，美国之属岛已治，德国之海力已充，棼然交集，有触即发，安危机关，岂待蓍蔡。臣等反复衡量，百忧交集，窃以为环球大势如彼，宪法可行如此，保邦政治，非此末由。"在说明了这一堆"立宪保国"理由之后，奏请皇帝立即着手三件大事：一明定国事，祭天誓诰，将立宪大纲，滕黄刊布，使天下臣民，皆以立宪之意为宗，不得稍有违悖；二宣布地方自治，成立地方议会，公选地方官佐；三定集会、言论、出版三律，迅即颁行，以安民志。奏折还要求清廷立即开馆编制宪法，宣布五年实行立宪。[中国近代史资料丛刊：《辛亥革命》（四），第24—26页]此折一发，更激起反对者的群起非难。载泽等人对此又上《奏请宣布立宪密折》，言陈利害，切触几微："宪法之行，利于国，利于民，而最不利于官。若非公忠谋国之臣，化私心破成见，则必有多为之说，必荧惑圣听者。盖宪法既立，在外各督抚，在内诸大臣，其权必不如往日之重，其利必不如往日之优。于是设为疑似之词，故作异同之论，以阻扰于无形。……立宪之利，有最重要者三端：一曰皇位永固……相位旦夕可迭，君位万世不改；一曰外患渐轻……；一曰内乱可弭……。"（《东方杂志》：第三年临时增刊《宪政初纲·奏议》）这个奏折几句话把清廷的立宪目的点得清清楚楚，明明白白。除此而外，端方、戴鸿慈又上了《奏请改定全国官制以为立宪预备折》，奏折依照日本二元立宪君主制，奏请八条改制内容。（参见《宪档》，第367—383页）这一奏折同样也激起了反对者的斥责与攻击。

[8]在会议上，大学士孙家鼐首先发议，认为"立宪国之法，与君主国全异"，"此等大变动，在国力强盛之时行之，尚不免有骚动之忧，今国势衰弱，以予视之，变之太大太骤，实恐有骚然不靖之象。似但宜革其丛弊太甚诸事，俟政体清明，以渐变更，似亦未迟"。徐世昌则反对孙氏的说法，因为"逐渐变更之法，已行之既有年矣，而初无成效。盖国民之观念不变，则其精神亦无由变，是则惟大变之，乃所以发起全国之精神也"。继徐世昌之后，孙家鼐又以国民之程度不及为词，指出若据而立宪，"则恐无益，而适为历阶"，所以"仍宜慎之又慎乃可"。尚书张百熙对孙氏此说进行反驳，认为"国民程度，全在上之劝导。今上无法以高其程度，而曰俟国民程度高乃立宪法，此永不能必之事也"，"与其俟程度高而后立宪法，何如先预备立宪而徐施诱导"，以提高国民程度。尚书荣庆则主张参用新旧，待法治观念基础既定，然后徐议立

宪。尚书铁良以民智对权利义务缺乏正确认识，实施自治，又恐为地方豪劣所持为虑。袁世凯则就技术原则，以预备立宪乃所以渐开民智，其于自治，则有赖多选循良，扶植善类，以立基础。

[9] 参见《光绪实录》，第8册，台湾华文书局，第5148页。

[10] 军机处的奏折说："各国政府大都附设法制局，以备考核各处法案而统一之。法案已核定后始付议院议决。臣馆职司编制，应一面调查各国宪法成例拟定草案，一面于各部院各省所订各项法制悉心参考，渐谋统一方法。俟资政院设立后，随时将臣馆核定之稿送邮院中，陆续解决。"（《东方杂志·内务》第三期）

[11] 参见《宪档》上册，第50页。

[12] 参见《宪档》下册，第796、800页。

[13] 金毓黻：《宣统政纪》卷二十八。

[14] 金毓黻：《宣统政论》卷二十九。

[15] 《政治官报·谕旨类》，宣统二年十一月十八日，第1130号。

[16] 陈旭麓编：《宋教仁集》，中华书局，1981年，第16页。

[17] 《泽公奏陈政治各书提要折》，《申报》一九○六年十二月一日。

[18] 参见《外交报汇编》第4册，广文书局印行，第19、613页。

[19] 刘锦藻：《清朝续文献通考》第393卷，商务印局馆（上海），1936年。

[20] 感谢俞江先生把他的论文提供于我，以上分析依据的材料均出自俞江《两种清末宪法草案稿本的发现及初步研究》，载《历史研究》，1999年第6期。

[21] 参见罗华庆《清末"预备立宪"模仿日本明治宪政论》，载《走向近代世界的中国》，成都出版社，1992年，第174—176页。

[22] 参见石元康《从中国文化到现代性：典范转移？》，生活·读书·新知三联书店，2000年，第6页。

[23] [日] 三石善吉：《传统中国的内发性发展·中文版序》，余项科译，中央编译出版社，1999年。

[24] 关于"官僚"与"臣"这两个概念的区别，请参见列文森著《儒教中国及其现代命运》，第258—261页。

[25] [美] 孔飞力：《叫魂——1768年中国妖术大恐慌》，陈兼、刘昶译，上海三联书店，1999年，第249—250页。

[26] [美] 列文森：《儒教中国及其现代命运》，第200页。

[27] [美] 列文森：《儒教中国及其现代命运》，第201—202页。

[28] Alasdair MacIntyre，*Whose Justice？Which Rationality？*p.60.（London：Duckworth，1988.）

[29] 梁启超：《戊戌政变记》，中华书局，1954年，第137—138页。

[30] 《新民丛报》第21号，封底。

[31] 康有为：《公民自治篇》，载《新民丛报》第5、6、7期。

[32] 参见梁启超《新大陆游记》，湖南人民出版社，1981年，第158—159页。

[33] 参见 [美] H·S.康马杰《美国精神》。

革命

革命是贯乎于20世纪初中国的一个鲜明主题，是中国社会路途的最终选择。历史成全了那些值得成全的人。在革命的遗产中，我们既可以找到共和的无悔信念，也有宪制自身未熟的果实，其中又有由根发于社会的激荡和冲突而撕裂整个国家的危险。虽然革命与立宪的争论随着武昌枪声远去，尘埃早已落定，然而其中所关涉的问题似乎并未远走，仍不时地浮返于中国的岸头，击打着现代人的心。

一　论战

1903年，曾以“彼此均属逋客；应有同病相怜之感”，并谋求同立宪党人合作以实现中国社会变革的孙中山，在《敬告同乡书》中公开宣布：“革命、保皇二事决分两途，如黑白之不能混淆，如东西之不能易位。”[1]既然战斗的序幕已经拉开，那就预示了在思想理论上最终要见个分晓。

“排满”问题

1905年，以《民报》和《新民丛报》各为一方的两个派别正式摆下了阵势，要为中国的前途而进行理论上的决战了。这场论战所涉问题甚广，其论旨由建立一个什么样的国家为核心，涉及与中国宪制有关的理论和实践。其前提是：要不要用暴力的手段推翻清王朝？中国应立君宪之体，还是走共和革命之路？对这些问题的不同主张来自对中国现实的不同体察。同盟会的纲领写着“驱除鞑虏”，这告诉人们：他们要用暴力赶走坐在汉人头上的愚蛮的满人皇帝。[2]纲领就是旗帜，革命党人的革命理论就是聚集在这面旗帜下的，其旗手是孙中山。

早在1903年，孙中山即以“扑满而兴汉”为职志。1910年他指斥张扬“立宪可以图强”的人“卑劣无耻、甘为人奴隶”，并在抨击教育、实业救国论时说：“于光复之先而言此，则所救为非我之国，所图者乃他族之

强也。”[3]“光复”是革命党人论战中常使用的一个词。章太炎对此解释说：“改制同族，谓之革命；驱逐异族，谓之光复。”[4]在“光复”的麾下，不可能全是革命的理想，难免杂有像“反清复明”“光复汉室”这种堂会式的味道。虽然在革命党人内部对革命理想存在歧义，但“光复”却是他们凝聚统一的意识形态。极端化的革命党人士明确表示要“光复汉族，剪灭满族”，“遇满人皆杀”，只要“杀尽满人，自然汉人强盛，再图立宪未迟”。[5]这不只是一句过头话，而是一种仇恨的心结，它足以煽起汉族和满族之间仇视的火焰。殊不知，复仇并不等于革命。

针对革命党人这些带有血腥味的排满言论，立宪党人则进行了论辩。康有为认为：满汉两族“于今日无可别言者也，实为一家者也”。满人与汉人“合为一朝，同化中国，教化礼乐，言语服饰无一不同”，“故满洲在明时则为春秋之楚，在今则为汉高之楚，纯为中国矣”，“虽非为同母之兄弟，当亦比于同父母之兄弟，犹为一家也”，“所谓满汉者，不过如土籍客籍贯之异耳。其教化文义，皆从周公、孔子，其礼乐典章，皆用汉、唐、宋、明……盖化为一国，无复有微之别久矣”。他指出，时下国人心目中的满汉之分，实源于孔子在《春秋》中提出的夷夏之别。而孔子的夷夏之别实主要是指文明与蒙蛮的区别，是文化上的差异。“夫夷夏之别，出于春秋。照孔子春秋之义，中国而为夷狄则夷之，夷而有礼义则中国之。”他力主应把满人与清廷的顽固分子区别开来：“今者割地鬻民，赔款剥民，诚可痛恨，然此但太后、荣禄一二人之罪耳，于满洲全籍人无与也。……革命者日言公理，何至并现成之国种而分别之？是岂不太悖谬哉？”[6]梁启超也不同意把满洲人视为外国人，并坚决反对革命党人的排满论：“不论正统则亦已耳，苟设正统，吾敢翻数千年之案而昌言曰：自周秦以后，无一朝能当此名者也。”[7]他断定：“满洲人在明时，实为中国臣民”，“中国自有史以来未尝亡国。爱新觉罗氏之代朱氏，乃易姓而非亡国”，爱新觉罗氏“以中国臣民而篡中国前代君主之位。此历史上所数见不鲜者，而亡国问题，安自发生耶？”[8]

“亡国”也是革命党人时常论说的一个观点。因为有了“亡国”，才会有所谓的“光复”。那么，何谓亡国呢？明末清初的思想家顾炎武在其《日知录》里就有亡国、亡天下的分别：“易姓改号，谓之亡国；仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。”中国传统意义上的亡国，就是指“易姓改号”——“宋亡明兴、明亡清替”这本是简单明了的。章太炎对之深有味其言，但又改正说，顾炎武所讲的保国应叫“保一

姓”，而所谓“保天下”应当叫“保国”。[9]而他在《排满平议》中又说：“排满洲者，排其皇室也，排其官吏也，排其士卒也。若夫列为编氓，相从耕牧，是满人者，则岂欲剚刃其腹哉？……所欲排者为满人在汉之政府。”这种不时改变论点的做法，无法让人把握“亡国”的真正意旨。“亡国”一说本是模糊的，革命党人在这模糊的一说里又加进“民族”一词，就更是让人捉摸不定了。[10]对这一问题的矛盾与混乱，来自革命党人对“民族与民国、民权”关系问题上的理论底气的不足和对“共和”体认的偏差。

与之不同，作为立宪党人的梁启超则是清醒的。在他看来，不仅满族和汉族同为中国的民族，而且除其外，蒙古族、回族、藏族等民族也是中国大家庭里的一员，并依此见识为基础，提出了“大民族主义”和“小民族主义”之说。[11]他认为：革命党人“排满为先”的主张属“种族革命”的范畴。他警告说，中国当前最大的危险并不是满洲政府而是帝国主义，因此目前面临的最大问题是“大民族危亡”，是“救国”。[12]中国目前需要的不是汉族对满族的武力讨伐，而是内部各民族的团结和整合。清朝的去留问题是论战的前提。

与此相联系，是通过排满革命实现共和，还是通过渐次的改良行君主立宪，便成为论战的一个焦点。革命党人既然认定清王朝乃至满人是中国富强的大障，所以力主排满革命而实现共和。那个舍身掷弹刺杀清廷出洋考察宪制五大臣的吴樾曾坦直地说：“满洲政府，实中国富强第一大障碍。欲救亡而思扶满，直飏汤止沸，抱薪救火。”[13]“及今之世，而欲求免瓜分之祸，舍革命末由。”[14]孙中山从“民族主义、民权主义，殆不可须臾缓”的前提出发，主张“举政治革命、社会革命毕其功于一役”，并进一步解释说：“推倒满洲政府，从驱除满人那一面说是民族革命，从颠覆君主政体那一面说是政治革命，并不是把其分作两次做。……照现在这样的政治论起来，就算汉人为君主，也不能不革命。”[15]《民报》也声明：“居今之中国，所为革命之本义维何，则仇一姓不仇一族也。夫为我汉族不共戴天之仇者，就广义言之，厥为满族，更进而言之，则实满族中之爱新觉罗之一姓。”[16]排满与共和之间有许多环节，也有一定的距离。排满的成功并非就必然是共和政治。“共和制”的建立，在当时的中国除革命一途而外，还需要其他许多条件，如经济的成熟形态、组织设施的完善、社会心理结构的健全等等。

革命党人在感情和理智上可以不容忍一个满人的皇帝，可这并不能代替对共和作应有的现实和理论的思考与筹划，那么，革命党人为什么要力主实行共和呢？孙中山在论及自己的政治理想时说：“余以人群自治为政治之极则，故于政治之精神，执共和主义。”[17]以此为出发点，他进一步解释说：“我们为志士的总要择地球上最文明的政治法律来救我们中国。”在他看来，共和比君宪更先进：“何不为直截了当之共和，而为此不完不备之立宪乎？”[18]他对立宪派人士在戊戌时期提出并风行一时的日本君宪模式颇为反感：“日本之文明非其所固有者，前则取之于中国，后则师资于泰西。”与此相系，日本的君宪也并非是好榜样，“取法于上，仅得其中”。而且，“君主立宪之不合用于中国，不待智者而后决”。因此，中国应取“最文明”的共和制度为目标：中国“政治革命的结果，是建立民主立宪制体。”[19]

在这里，“最文明的政治法律”能否救中国暂且不论，对什么是“最文明的政治法律”这一点也可不究，但问题是：对比日本还矮了半截的中国而言，共和制之于中国社会一定比君宪制更“文明”、更进步？革命党人反对君宪是对中国社会现实的体认，还是源于仇满的心结？陈天华这样回答道：“今日满不去，则中国不能以复兴，以吾侪之所以不欲如日本之君主立宪，而必主张民主立宪者，实中国之势宜尔。”[20]革命党人的革命逻辑就是这样简单：因为皇帝是满人，所以就不能搞君主立宪，就必须“择地球上最文明的政治法律来救我们中国”。这不像一群革命者的革命原则，倒像是跑出学堂走上街头抗议政府的大学生的口号。

立宪党人坚决反对革命，依据的并不是与革命党人的同一个逻辑。他们并不是出于对清朝的热爱，也并不是坚信满人比汉人更有政治才能，而是源于一种本能式的恐惧心理。他们认为：排满革命不但不会给中国带来共和以致中国富强，反而是混乱和解体。康有为在《法国革命史论》一文中这样警示世人：“革命之举，必假借于暴民乱人之力，天下岂有与暴人乱民共事而能完成者乎？终亦必不过举身家国而同毙耳。”梁启超则从体察中国农民造反的历史中，对“排满革命主义”更感无限恐惧。他认为：革命必赖于大多数人，“而吾见夫所欲用之以起革命之多数下等社会，其血管内皆含黄巾之遗传性也”。从这样的观点出发，梁启超攻讦革命党人把“居民中最大多数”的“无恒业无学识之人”煽动起来，“非

煽动人民之好乱性，举现在秩序而一切破坏之，则不能达到其欲至之目的”。[21] 立宪党人认为，在理论上说，共和制是最理想的政体，但在实际政治生活中未必如此。杨度举例说，西方世界固然有民主国胜于君主立宪国的，如美与德，但也有相反的情况，如英与法。纯粹的理想和法理论说无异于空谈。[22] 他认为一个国家选择何种政体不仅要从理想出发，更应从世界大势、本国传统和现实出发。立宪党人断言君宪制体更符合世界潮流，为大多数近代国家所接受。全球十余个强国中，除俄国为专制政体，美、法为共和政体外，余者皆君宪国家，而且，这些君宪国家都是国泰民安。而共和国家除美国外，“未有不大乱无已者也”。美国之所以行共和而成功，在他们看来这主要得之于美国的历史传统。与是相应，为什么中国就不能行共和之制呢？这关涉到对中国历史与现实的评估。于是，关于中国有无共和资格的问题便成为双方论战的又一个核心。

国民资格问题

立宪党人认为，目前的中国还不具备共和的条件。一方面，因为中国专制历史悠久，专制主义根深蒂固，社会于共和难容；另一方面，国民深受专制政治的噬食，民智、民力、民德低下，缺失公益心和自治力，即不具备共和国民的资格。梁启超总结中国人有四大缺点：“一爱国心之薄弱”，“一独立心之柔脆”，“一公共心之缺乏”，“一自治力之欠阙”。[23] 职是之故，中国之急不是推倒现行政府行共和之制，而是改造国民自身。当他们认定在中国只有“部民”资格而无“国民”资格时，革命非但无法达共和之理想，而且其本身就是取乱之道。因为惯乎生活在专制制度下的民众，一旦失去君主，头上便无超然权威，心理将失去平衡，各种矛盾也将无从调适，必成动乱，而且，动乱过后必会出现一种更为黑暗的专制。因为民情决定政治走向，动乱中必会出现一种“非常之豪杰”借军队的力量以“动乱”为口实把国家权力聚集于自己一身，并以宪法、选举、议会作为粉饰的招牌。梁启超称这种政体为“人民选举终身大统领之共和政体”，是“共和专制政体”，“最后之结果必变为最可恶的君主专制政体”。[24] 这是一种警喻式的占卜，但不幸在后来的中国却成了事实。

针对立宪党人所谓的国民资格问题，革命党人一改过去的进化主

义，而奉行杰弗逊主义，[25]认为“自由、平等、博爱三者，人类之普通性也”。在这以前，革命党人曾发出过与立宪党人相同的声音，认为改造国民性、造就健全之人格是中国兴亡的前提条件。他们把中国人的奴性与冷漠视为国病之根，革命之碍，并提出要取得法国、美国革命那样的成功就得像法、美那样培养起百千万亿兆拿破仑、华盛顿式的豪杰，塑成“国民新灵魂”。[26]然而，此时的革命党人出于共和在中国可行性的理论需求，一反过去对国民劣根性的痛斥转而盛赞国民的优良性。陈天华认为中国人“有各民族不及之特质”，国民义务感和勇武精神不亚于甚或还优于其他国家。汪兆铭则断定国民思想、权利义务思想等皆“我民族之所固有者”，与西方相比只有“精与粗”的不同，断无质的分别，所以中国人“必能有为共和国民之格者也”。孙中山也声称“中国人民的程度比各国还要高些”，早就“禀有民权之性质”“自由之性质”和自治的传统。[27]因此，他们认为采行“至平等”的民主共和制度已成为“一般社会之心理”。[28]“至平等”的共和理想就这样建立在假想的中国现实之上。

至于这种“至平等”的共和制度，与其说是一种革命党人的理论设计，毋宁说是一种小资产阶级的政治乌托邦。陶成章如是说：

> （革命）成功以后，或是因为万不得已，暂时设立一总统，由大家公举；……或者用市民政体，或者竟定为无政府，不设总统，也未可知。……但无论如何，皇位是永远不能霸占的。列位有大本领的出来，替大家办事……到那时候，土地没[公]有，也没有大财主，也没有苦百姓，税也轻了，厘捐税也都废了，兵也少了，从此大家有饭吃了，不愁冷了，于是乎可以太太平平，永远不用造反革命了，这才是我中华国民的万岁。……要把田地改作大家公有财产，也不准富豪们霸占；使得我们四万万同胞，并四万万同胞的子孙，不生出贫富的阶级，大家安安稳稳享福有饭吃呢。[29]

这哪是为共和国而筹谋，这简直是在做李自成式的“天天吃饺子”“天天过年”的美梦。辛亥革命后，孙中山在论及民众与国家的关系时说，在专制制度下，国家不过是君主一家一姓的私产，民众没有国民资格，“现在君主专制既已推翻，凡我同胞，均从奴隶跃处主人翁之地位，则一切可以自由，对于国家一切事物，亦有自主权矣”。[30]在专制制度下，民众处于奴隶的地位，这是千真万确的事实，但是，把共和制度下的民众理解为国家的主人是有问题的。无论在理论上把国家的主人定义为多少，毕竟为国家设定了所有者，在这一意义上，国家就不可能是公共的

财富。事实证明，只要用所有观念理解国家，宪制的真义便大可怀疑。

论战中的同一性

这场论战的成败得失，后来的中国社会已经作了结论。但这场论战所关涉的宪制模式及文化走向的问题远不是这样简单。中国近代史家在论述这场论辩时认为两者具有“不同性中的同一性”，[31]这是确当的。

事实上，论战的双方都顺乎了世界宪制民主的大势，将西方宪制作为观察中国政治和社会的不二法门。他们具有共同的出发点和相同的理论旨趣：君宪也好，民主共和也罢，它们都被视为救国的药方、复兴的工具。他们不是从人的意义上体察现实社会，而是把民族的“救亡图存”作为思考的重心。他们与戊戌时期的知识分子一样，对宪制的渴求主要是出于对国家落后挨打现实的焦灼，而主要不是对人的关切。不管君宪与共和在理论设计上有什么不同，其主旨和精神没有多大的分别，君主专制政治同是他们诅咒的对象，并将其视为救国复兴的大障。而西方宪制中的民权、平等、自由价值元素都被视为克服中国专制政治的法宝，同是他们信仰的真义。他们几乎同是从西方的圣人那里吸取精神养料：孟德斯鸠、卢梭、达尔文不但为梁启超提供了思想的灵感，而且也是孙中山攻讦立宪党人的理论武器。西方——立宪与共和的共同摇篮，梁启超心中的英雄，孙中山师学的榜样。

论战之于立宪党人是其进化主义理念的进一步拓展和深化。在他们看来，进化过程中的质量转化是自然界与人类社会共有的定律，量变是质变的基础，没有一定的量变，就无质变发生的可能。在人类社会发展中，由君主专制而君主立宪而民主共和是不能逾越的进化阶段，因为每一个新阶段的到来，都是各种力量在旧机体中长期量变的结果。他们坚信：中国社会如果没有达到一定量的积累，就不可能真正确立立宪制体，更不可能达到民主共和。民主之量积聚得越大，建立民主宪制的可能性就越大，反之则不然。事实上，进化的轨程并没完全否定立宪党人的进化哲学，清末的中国社会也不是全然没有君主立宪的可能。一味反对“暴力革命”固然不足取，但“革命是历史的火车头”“暴力是一切孕育着新社会的助产婆”也并非全然否定量变的作用。无论是“革命”还是“暴力”，它要发挥“火车头”“助产婆”的功效，也只有新社会的诸种因素已在旧社会的母胎中孕育成熟或基本成熟时才是可能的。

论战之于革命党人，既是他们的革命宣言，也是对民主共和的理论设计。虽然在“革命”问题上，革命党人为了政治上需要，把排满上升到一个不适当的位置，并流露出一种不当的民族心态。然而，也恰在这一点上，革命党人对清王朝腐朽性的认识比立宪党人更为清醒，因而其立场与态度也更为坚定。其实，无论是立宪还是民主共和，并不取决于双方的主观选择，君宪和民主共和在很大程度上都只是双方的一厢情愿。事实上，在当时的中国社会条件下，英国式的君宪制并不现实，民主共和更是缺乏必要的条件。

在双方论战激言烈辞的背后也隐含着这样的一丝悲凉：就立宪党人来讲，他们必须同时要在两条线上作战——既要同革命党人在理论上作战，又要在实际上同清廷斗争。当他们发动的轰轰烈烈的国会请愿运动失败以后，他们曾对清廷极度失望，有的则义无反顾地转向了革命。对革命党人来讲，当他们设想革命成功后“人人有饭吃，人人有衣穿”的时候，意味着他们对民主共和的懵懂以及新社会信念的缺失。不成熟的近代中国给那一代及后来的知识分子带来了双重困惑：立宪不成，暴力革命似乎也不是唯一的法门。梁启超把这种尴尬形象地称作“两头不靠岸”。

正因为如此，论战的双方所提出的理论主张更多地并不是基于中国社会的现实，而是从自我的理念出发的。立宪党人明明看到了清廷连仿行日宪都成问题，他们偏偏要它一步跨到英国式的“君无责任”的立宪制；而革命党人则坚信只要推翻了清廷，中国自然也就达到了民主共和。这种似是浪漫的情调，实际上包含了双方对中国尽快独立并强大起来的一种共同焦灼。这说明，无论是革命党人的民主共和信念还是立宪党人的君宪制理想，主要不是由中国社会直接孕育出来的，而是在民族危机的刺激下接受了西方文化的结果。

他们争吵所使用的“语言”不是中国化的，而是西方式的。他们都狂热地学习西方，而不大注意将其所学应用于中国的问题。革命党人在论战中更注意土耳其、波兰和葡萄牙的爱国运动，而不大关心广州和上海的爱国运动。当他们热烈讨论民主和社会正义的时候，通常是用外国思想家的名词进行的——这些名词更适用于外国的问题，而不是中国的问题。立宪党人更多的是以英国君宪制为榜样，根据德国的政治理论和日本的实际来讨论立宪制。革命党人曾谈到俄国的革命党人，讨论过他们使用恐怖和政治暗杀的问题，但很少提及俄国与中国之间的区别，以及

他们自己和俄国革命人士之间的区别。他们劲头十足地讨论无政府主义和社会主义，其志趣在于用以解释西方的思想和政治问题（如英国工党的前途），而不是讨论怎样发展中国的社会主义的问题。孙中山曾探究过“土地国有化、土地政策和税收政策之间的关系”这些对中国来说是极关重要的问题，但就是这类讨论也往往旨在反映西方问题，而不是反映中国问题：

革命党人重视的是要赢得这场辩论，不大重视解决有关共和政体、土地政策和外国人在中国现代化中的作用等棘手问题，所以他们得不偿失：打赢了意识形态上的一场小遭遇战，却丢掉了争取对新中国的领导权。后来，当清廷已倒而排满思想已达目的时，他们就再也没有什么东西可以提供给国家了。合起来看是个笑话，在1911年以前忽视了他们的共同目标、利益关系和价值而彼此视同切齿之仇的改良派和革命派，即将在1911—1912年携手并肩地推翻清廷。因此，这些辩论表明了1911年以前对反清运动是多么没有准备。[32]

二　革命中的隐患

皇帝与辫子

近代史家陈旭麓在论述辛亥革命时，曾引用少年瞿秋白的“皇帝倒了，辫子割了”这八个字，认为这是辛亥革命的两大功绩。他说：“在中国，不懂得皇帝的权威，就不会懂得辛亥革命打倒皇帝的伟大意义”，“剪辫与否本身不会给社会生活带来多大影响，但在近代中国它显然又带有观念变革的意义。”从此以后，“谁敢帝制自为就成了人人讨伐的对象，谁还拖着辫子，抱着老皇历自居于潮流之外就成了封建余孽”。[33]

辛亥革命的意义是伟大的，但留下的遗憾也同样刻骨铭心。就拿打倒皇帝来说，打那以后皇帝在中国的皇位上确实没有了，但是抽掉了皇位，换上其他椅子的现象在中国屡屡再现，名目很多，其实依然存在实际上的皇帝。中国可以再也容不下一个名正言顺的皇帝，但人们仍可容忍花样翻新的“强人”。袁世凯在窃取了民国的名器之后，本可仍以“大总统”的名义行集权之功，继续做他实际上的皇帝，但他竟愚蠢到真的黄袍加身，自称洪宪之帝。这极为愚笨的举动给了小小的蔡锷一个成名的机会。革命打倒了一个昏聩的王朝，换来了一个黑暗的民国。中国有了民

国的名号，却并无宪制之实。

再说剪辫子。辫子本是女真人的一种风俗习惯，而非“汉官威仪”的应有之物。但随着满族的兴起和努尔哈赤的向外拓展，留辫与不留辫，遂由风习问题一变而为满汉民族间的一个严峻的政治问题。1621年，努尔哈赤攻下辽沈后，便大规模地强迫汉人剃发留辫。1644年，清兵入关，在攻占北京，尤其是攻占南京之后，厉行剃发令，“叫官民尽剃头”，违抗者“杀无赦”。当时不仅有“留头不留发，留发不留头”之令，而且还有“一个不剃全家斩，一家不剃全村斩”之令。汉人自古注重冠服，“披发左衽”是最不能容忍的奇耻大辱，更何况“身体发肤，受之父母”。因剃发留辫违背了汉民族的历史传统和感情，曾演化为满汉民族间的一种激烈对抗，于是而有“扬州十日”“嘉定三屠”等民族惨剧。清朝统一后，剃发留辫凭借政权的力量由满族的风习变成了满汉民族共同的风习。[34]辫子本只是一束毛发，然而在当时的中国它却维系着家家户户同王朝和传统的一种历史联系，因此，辫子的剪与不剪不啻是一种严肃的政治问题。而且，满族本是一个少数民族，它要统治以汉族文化为主体的偌大中国，就不能不强行让汉人改习换俗，以取得它对汉人统治的合法性。然而，辫子剪与不剪对于以民主共和为己任的革命者来说，大可不必以其人之道，还治其人之身，将其上升为一种强烈的意识形态。

1912年3月，已宣告成立的中华民国南京临时政府大总统令内务部：“慈查通都大道，剪辫者已多。至偏乡僻壤，留辫者尚复不少。仰内务部通行各省都督，转谕所属地方，一体知悉。凡未去辫者，于令到之日，限二十日一律剪除净尽。”[35]该命令没有说明不剪者该受何种惩罚，但用行政法令的形式强行剪辫本身就具有了非同寻常的意味。革命者所信仰的宪制价值是“自由、平等、博爱”，不论他们在何种意义上理解“自由”，我们皆可从这道剪辫的命令中感觉到另一种“不自由”的存在。鲁迅先生曾不止一次地说过，他感谢辛亥革命，因为从此可以有不带辫子而自由了，可先生并没有更深一层地去深究这种“强迫自由”所隐藏着的“反自由”的危险。清王朝给了汉人强迫留辫的“自由”，而革命者又强加给他的人民剪辫的“自由”。他们是宪制的信奉者，但并不是一些及格的学生。殊不知，宪制下的自由就在于这辫子的“剪与不剪”之中。

陈旭麓曾这样看待剪辫子：

孙中山割辫子于1895年广州起义失败之后，显示了一个革命先行者同王朝的决

裂。黎元洪割辫子于武昌起义的枪口逼迫之下，显示了一个旧官僚在推拽之下的政治转折。袁世凯割辫子于就任民国大总统之前夕，显示了一个“名义上是共和主义者，但内心却是专制君主”的人舍鱼而取熊掌的权衡。梁启超有个厨子在买菜途中被人割了辫子，因此而大哭了几天，这是一种生于积习，既说不清又剪不断的恋旧之情。而吃过很多洋面包的辜鸿铭在辛亥革命很久以后还拖着辫子，自诩“残雪犹有傲霜枝”，傲然走上北京大学的讲台。这又是一种自觉的遗老意识。[36]

辜鸿铭不唯是“吃过很多洋面包”，且熟谙西方文化。他在剪辫子上的固执，并敢于留着辫子“傲然”走上中国近代文明象征的北京大学的讲台，似乎这既不是他渴望冲撞的表现，也不全是“一种自觉的遗老意识”，而是对“强迫自由”的一份“自觉”的抗争。在中国文化中，发式与服饰从来都不只是一个美学问题，而带有极为强烈的政治色彩。“中山服”曾在政治上代表了中国的一个时代，而“西装”的时尚则代表了另一个时代的开始。但无论怎样说，“去辫”尽可以明志，但它并不必然地代表着一种新的宪制观念的诞生。从宪制方面看待辛亥革命，可以这样说，它打倒了皇帝，割了辫子，但并没有真正建立起民国，也并没有发展起来一种成熟的宪制。

队伍与旗帜

早在1894年，孙中山就组织了革命的第一个组织——兴中会。虽然这个组织的章程载明了“恢复中国，创立合众政府”，但参加这个组织的大都是对“创立合众政府”不甚明了也不甚感兴趣的“局外人”。秘密会党的会员是其主要骨干，也包括流浪的劳工、丧失了土地的农民、被遣散了的士兵以及丧失生计的人们，另外加上土匪、海盗、小偷、走私贩子和其他一些更不体面或更易铤而走险的人。在其存在的初期还吸收了一些科场失意的士子，甚至还吸收了某些绅商人物及其他个别家道殷实或体面的人士。[37]

由于会内成分复杂，其成员对会章有着各自不同的取舍，因而它缺乏应有的组织。1903年以后，孙中山已开始注意到农民阶级的力量，试图去寻求他们的支持。但由于其政纲的模糊不能引起农民们的兴趣，他除了和不甚可靠的秘密会社有联系之外，和农民们并未建立起联系。1905年8月，经过10年多的努力，各个秘密的革命组织联合组成一个单一的反清革命组织——中国同盟会。同盟会的英文公章是The China

Federal Association。革命者们经过考虑并最后决定在组织名称上不用“排满”或“革命”字样。知识阶层的会员自始至终都是它的骨干力量，而且也是它最大的组成部分。但实际上同盟会也是一个“伞型”的松散联合组织，除学生之外，会党和华侨仍占有很大比例。不同阶层的会员之间对革命纲领有着不同的认识，很难达成共识。就知识阶层的会员来讲，既有蔡元培、吴稚晖、章太炎和刘师培等较年长的知识分子，更有“乳臭未干”的青年学生。对“革命”不仅存有不同的理解，而且还存有思想上的“代沟”。前者大都有深厚的国学修养，甚至还拥有传统的功名。他们代表着极其复杂的思想，这些“长者”间有时彼此还严重地形成对立——吴稚晖和章太炎之间就有很深的个人宿怨。有些人对孙中山抱有猜疑态度，有些人对他又很亲近；有些人与秘密会党的头头紧密合作，有些人却与西洋人和日本人密切协作；还有些则主要与学生配合工作。这些人都是为了推翻清朝而集结在同盟会这把“伞下”的，但他们彼此对于怎样建设共和政体并没有形成一个共同行动纲领：

> 章炳麟对共和制的价值及其是否符合中国国情表示异议；主张社会主义的人争论国有化应该实行到什么程度；无政府主义者攻击一切形式的有组织的权威；《民报》则悉心推敲在涉及多数人意见与“普遍民意”时的少数人和个人的权利问题。[38]

同盟会从来没有用一个声音说话。政治主张的不同，最终使同盟会走上了分裂。章太炎之所以成为革命者更多的不是出于对民主共和的信仰，而是基于民族的偏狭心理。[39]有章太炎这种思想的知识阶层会员在同盟会不是少数，冯自由、黄兴、谭人凤等人在家世上都曾与清王朝有过间隙，这是将他们引向排满革命的媒触和心理动机。

上述只是对知识阶层的会员而言的，而从会党来的会员有无共和宪制思想更是大可怀疑。当时有知识的革命党人常使用一个新潮概念——“中等社会”，与之相对应的便有“上等社会”和“下等社会”这些颇为时髦的新词。1902年，主张革命的杨笃生写了本《新湖南》小册子，他声明其书是写给湖南的“中等社会”的。书中说：“诸君在湖南之位置，实下等社会之所托命而上等社会之替人也。提挈下等社会以矫正上等社会者，惟诸君之责，破坏上等社会以卵翼下等社会者，亦为诸君之责。”[40]“中等社会”是一个不易说清的概念，按杨笃生的解释，它包括“商”与“士”两个阶层，其核心是知识界。“下等社会”这概念，主要包

括三个阶层：“秘密社会”“劳动社会”和“军人社会”，而为革命者特别看重的是“秘密社会”，即会党。革命者已注意到在“破坏”上等社会，即民主革命中中等社会的地位，并提出了“提挈”和“卵翼”下等社会的必要性，因为下等社会是民主革命成败的关键。这一点，就连反对排满革命的梁启超也注意到了，他说反满口号是“以民族主义感动上流社会，以复仇主义感动下流社会”。[41]

实际上，以中等社会自居的革命知识分子要提挈的主要是下等社会中的秘密社会，即会党，而不是劳动社会。正是“复仇主义”唤起了会党的民族情感，使他们役身于排满革命的洪流并在行动上支持了革命。然而，秘密社会有它自己赖以生存的土壤、自己的组织和作风，本身就是一个动摇的阶层，不但“缺乏建设性，破坏有余而建设不足，在参加革命以后，就又成为革命队伍中流寇主义和无政府思想的来源”，[42]而且由于其自身的江湖义气、山头主义、分散主义的组织特点和作风，很难使他们成为民主宪制的建设力量。他们本身对民主宪制也并不感兴趣：与其当有选举权的公民，还不如当“山头老大”。这是他们的普遍心态。

在1906年萍、浏、醴的革命起义中，在萍乡一带主持起义的会党首领龚春台，因为有同盟会革命党人参加领导，所以他的起义宣言好像是由革命党人打的草稿，全然不是会党式的语言，宣称：“本督师只为同胞谋幸福起见，毫无帝王思想存于其间；非中国历朝来之草昧英雄，以国家为一己之私产者所比。本督师于将来之建设，不但驱逐鞑虏，不使少数之异族专其权利；且必除数千年之专制政体，不使君主一人独享特权于上，必建立共和民国，与四万万同胞享平等之利益，获自由之幸福。”[43]这是何等壮美的语言，可在这民主共和的言词后面谁又知道他在想什么呢？与此同时，在浏阳举义的会党首领姜守旦因为没有革命党人的约束，所以话自然说得坦直明白。他的旗号换了，不是以民主革命的名义，而是以“新中华大帝国南部起义恢复军”的名义发布檄文说：督府公卿“有能首倡大义，想切同胞者”，将来即拥戴其为“世袭中华大皇帝”。檄文还说：“勿狃于立宪、专制、共和之成说，但得我汉族为天子，即稍形专制，亦如我家中祖父，虽略示尊严，其荣幸犹为我所得与；或时以鞭扑相加，叱责相遇，亦不过望我辈之肯构肯堂，而非有奴隶犬马之心。我同胞即纳血税、充苦役，犹当仰天三呼万岁，以表悃忱爱戴之念。”[44]姜守旦不过是个准备拥戴别人做皇帝的人。据孙中山说，在革命党人中甚至还有不少想自己做皇帝的人。

会党支持了革命，但革命所建立起来的政治结构无法将其加以吸收与消化，会党遂成为共和宪制的极大破坏力量。辛亥革命后兴起的白朗军全然不是排满时期的“排满革命军”，而是造成社会动荡的重要因素。[45]它成为民国时期十分突出而又相当棘手的社会问题：

> 他们曾参加过辛亥革命，但革命之后仍然动不思静；他们从土地上游离出来，但职业的惯性又使他们无法重新回到土地中去；他们在天下大乱之时卷入革命，并有力地支援了革命，但他们是按自己的意愿来理解革命的；他们各自都有严密的组织，然而在本质上他们又都是天然的无政府主义者。所以，当夭折的革命无以吸收和消化他们的时候，他们便非常自然地成为社会动乱的因素。[46]

魔瓶既已打开，若要把魔鬼再装进瓶子里似乎已是不可能的了。会党自始至终都是共和革命面临的一个棘手问题。为了动员起排满的各种力量，革命党人大肆张扬狭隘的民族主义在策略上是必要的，不这样，便不可能吸引包括会党在内的那些不甚懂得也不想懂得民主共和的人参加到革命阵营中来。然而，将策略上升到不适当的位置，便会有丢掉革命原则的危险，事实上也会模糊原本就不清晰的革命目标。汪精卫的看法在当时极有代表性，他说：“驱除异族，民族主义之目的也，颠覆专制，国民主义之目的也，民族主义之目的达，则国民主义之目的亦必达。”[47]这既是一厢情愿，也是图省事的做法。当时的孙中山也急切地希望革命使“民族主义和民权主义毕其功于一役”。作为革命领袖的孙中山在当时虽然提出过“建立民国，平均地权”的民主革命主张，但他对如何建立一个民国和一种宪制并没有成熟的理论，自然缺失了能够将其同志们凝聚在共和宪制旗帜下的正确指导思想。

正是由于民权主义不自觉中让位于民族主义，所以在当时即使像孙中山这样的革命领袖，也将推翻满清王朝与共和革命视作同一个东西。辛亥革命后，孙中山在辞去大总统的当天发表了一个这样的演说：“今日满清退位，中华民国成立，民族、民权两主义俱达到，唯有民生主义尚未着手，今后吾人所当努力的即在此事。”[48]此后，他便离开政治干他的实业去了。当袁世凯掌管了民国的最高权力之后，孙中山和他的同志们还想试图在政治上做些什么，但实际上他们既不能为新生的民国提供新的东西，在力量上也缺少本钱。

三　用心很苦的“临时约法”

共和主义的期待

革命后的中国始终存在两种难以相容的力量：一种是力求实现共和保全民国，一种是要行中央集权以恢复秩序。后一种力量中还夹杂着个人的权力野心。以孙中山为首的共和主义者在革命胜利初期，试图调和两种力量，既践行革命的诺言实现共和，同时又想建立一个较有力量的中央政府为中国的复兴和富强担当起领导者的重任。这双重期待的心态表现在革命后第一个宪法性文件——《临时政府组织大纲》中。

《临时政府组织大纲》共4章21条，着重对总统、议会、行政各部这些构成国家权力的重要机关作了原则性规定并划出了宪制的粗略轮廓。临时大总统由各省代表选举产生，具有统治全国，统率陆海军之权，经参议院同意得实施宣战、媾和、缔约及任用行政各部部长；立法机关为参议院，以各省都督府所派的三名参议员组成，派遣方法由各省都督自定，其职权有：议决宣战、媾和、缔约、通过对行政各部长的任命，议决政府预算、税法、币制、发行公债、议决暂行法律等。参议院所议决的事项，临时大总统“如不以为然”，可在规定期限内交参议院复议。复议中，如到会参议员三分之二以上仍持前议，临时大总统应发交各部执行；行政机关设外交、内务、财政、军务、交通五部，各部设部长一人，由总统经参议院同意任用；司法机关为临时中央审判所，但其组织机构并未作规定。

这无疑是一个“两权分立”的共和制方案，总统于其中的重要地位是凸现的，而其内容是不完整的。大纲的第一章是临时大总统，第二章参议院，第三章行政各部，第四章附则，而对国家权力机构重要组成之一的司法机关只有“设立中央临时审判所”一语。新生的民国只靠立法与行政两条腿，而不注意司法机关这个“平衡器”，其本身就是一个隐患。这些共和主义者们是民主宪制的真诚信奉者，但他们对宪制理论与运作未来得及作更深入的思考。他们拾得了宪制的皮相，而疏漏了宪制的精义。宪制的根基不在于有一位民选的总统，也不在于有替民说话的议员，因为若不受宪法和法律的约束，总统既可滥用民意，议员也会颁布粗暴的法案。迫使总统、议员服从民意的最好办法就是要让他们遵守宪法和法律，因此一个像样的司法机关就是不可少的。西方宪制中的“三权

分立”是政治上的三条腿牵制式的走路，只有这样，总统才不至于随意向百姓挥舞刀枪、炫耀武力，议员们也不能通过立法随意操纵百姓们的钱袋。大纲忽略了司法机关，反映的不仅仅是立法上的时间仓促，而且更重要的是“司法衙门”并不为共和主义者们所看重。

大纲受美国宪法的影响，基本上采用的是总统制，但其思路并不十分清晰。就行政与立法的关系而言，行政各部在政府中的地位以及与总统的关系，尤其是总统与参议院的关系，它都未作规定。在美国的总统制之下，国务人员对总统负责而不是对议会负责，总统则对全体国民负责而不对国会负责，国会与行政互相分离，独立行使职权。《临时政府组织大纲》没有规定大总统对参议院负责，这表明大总统不必对议会负责，国务人员与大总统的关系规定为“辅佐大总统办理本部事务”，便是对大总统负责而不对议会负责；在议会职权中亦未列入对国务人员的不信任投票权，这说明国务人员只要获得大总统的信任便能继续留任。从这些规定来看，共和的信念坚定不移，虽然对其精义所求不深；同时，又希望通过设立一个美国式的总统，在国家的事务中发挥作用，以实现一定程度上的中央集权。这显然是一个没有希望的期待。

苦涩的妥协

事实上，以孙中山为代表的革命党人的革命只在南方几省取得了胜利，而北方的大片国土实质上是在袁世凯的股掌之下。当共和政制与国家的统一这两个在当时彼此并不相互一致的问题出现时，共和主义者开始犹豫了。为了避免旷日持久的内战，革命党人作了悲壮性的让步。1911年11月，革命力量的代表和袁世凯的朝廷开始讨论议和，清王朝最终被袁世凯出卖，皇帝被推翻了。在三个月内，新的国家统治机器便在北京开始启动，而它的主人却是袁世凯。这样，国家统一的目标实现了。这时的革命党人虽然口袋里的本钱不多，但还是希望通过宪制的设立和作用以保全共和。而这一目标的达成又必须以牺牲中央集权的目标为代价，因为革命党人相信袁世凯在政治操守上是一个不大靠得住的家伙。于是，共和主义者开始修改自己的宪制哲学，试图以模糊不清的内阁制取代总统制，以迫使袁世凯能够支持保全共和国。于是便有了一个新的宪法性文件——《中华民国临时约法》。

1911年12月，各省都督府代表联合会通过和颁布了《中华民国临时

政府组织大纲》。不久以后，它便变得不合时宜了。革命党人认为它无论是形式还是内容都存在着许多严重缺陷。主要是：没有规定国民的权利和义务，仅为政府的规制而非为民国的规制，而且，规定限六个月内由临时大总统召开国会，为期太促，难能办到。于是，孙中山提出了另制新法的主张。他在给参议院的咨文中说："查临时政府现已成立，而民国组织之法尚未制定，应请贵院迅为编定颁布，以固民国之基。并据法制局局长宋教仁呈拟《中华民国临时组织法草案》五十五条前来，合并咨送贵院，以资参叙。"[49]但参议院拒绝了这一提议，认为组织法的名称不能包括人权的内容，主张制定一份名为"临时约法"的文本；更有甚者，参议院认为接不接受这种制法的提议是关涉到参议院的立法地位，立法如"受命于政府，有损立法独立之尊严"，主张由临时参议院自行起草。1月31日，参议院将原案退回政府，自2月7日起召集临时约法起草会议，名为编辑委员会，着手起草临时约法，不久便拟定出《大中华民国临时约法草案》。

这个草案分总纲、人民权利义务、临时大总统、副总统及国务员、参议院、司法、附则共六章四十九条。其主要内容除继续援用大纲中的国家制度、政府机关采用权力分立原则、实行总统制外，在第二章中规定了国民的权利和义务。然而，就在这紧锣密鼓的制法过程中，发生了将由袁世凯接任临时大总统的新情况。南北议和，总统易人，革命与反革命的妥协，共和国的这种矛盾也正是后来出台的《中华民国临时约法》的矛盾。应当指出，不能把这一矛盾仅仅归结为孙中山的拱手相送，或归于袁世凯之鼠窃狗偷，确实还蕴含有一份历史的必然选择。

1912年2月15日黄兴致袁世凯的电文中说："本日午后二时，参议院全体一致公举先生为中华民国临时大总统，亿众腾欢。民国初基，赖公巩固。"[50]"亿众腾欢"不只是一种恭维话，多少也有一分真实。袁世凯是选举出来的，于法有据。孙中山后来常以让位于袁为一大失误，清监国摄政王载沣在退位后的四十个春秋中，也常追悔罢了袁世凯的官而没有把他除掉。"正反两面都视袁世凯为政敌，却都没有奈何他。这不只是袁世凯个人及其集团能挟持武力、财力以君临天下，也不仅仅是袁世凯善于玩弄权术，纵横捭阖，更重要的是中国那个时候的社会心理。"[51]这种社会心理就是革命之后人们普遍希望出现一个能迅速结束动乱、稳定政局的人物，一个在专制政体倾覆之后能重建和平与秩序的人物：

在当时人的心目中，与孙中山相比，袁世凯更像是这样一个人物。孙中山的名声是同他的革命经历相联系的。而革命派又常常被目为专事“流血破坏”之业的“乱党”，与历代草寇、盗贼无异。……立宪派对革命的态度，反映了实业家惧怕革命的心理。武昌起义后，革命席卷全国，但并不能泯灭立宪派的这种态度和心理。何况革命的英雄们能否成为治国之能人也还是一个未经证实的疑问。这种态度、心理、疑问，决定了立宪派与革命派的合作不可能是长久的，一旦要他们在激进的革命形象与稳健的立宪之间做出抉择的时候，便十分自然地倾向于后者。而当时的袁世凯远不像后来那样臭名昭著、声名狼藉。他不仅手握重兵，而且有过庚子之变时在山东“保境安民”的形象；有过新政时期力倡立宪的名声；有过宣统时被满人排斥归山的历史。这种形象、名声和历史，比一百篇文章更能影响人心。……在这里，打人、整人是一宗政治资本，被打、被整也是一宗政治资本。所以那时“非袁莫属”的声浪不仅喧嚣于立宪官僚和外国公使、领事，而且在起义军和同盟会内部也有共鸣。[52]

在孙中山与袁世凯之间，立宪党人选择了袁世凯，帝国主义基于他们对南北形势的判断以及他们在中国建立起来的现实利益考虑也选择了袁世凯，而更多的中国人则出于对“乱党”的不信任而无意识中也倾向于后者。在这种情势面前，以孙中山为代表的革命党人自觉地退让了，以民国政府的巨大利益换取了袁世凯的“永不使君主政体再行于中国”的承诺。共和革命便在这无声息中结束了。

临时约法的创制还在进行，但临时大总统既已易人，宪制的进程也便急转直下。事实上，革命党人从开始就不信任袁世凯，正像当时湖南的一个参议员所说：

现在满清的君主专制，虽然已经推翻，但是我们把建设的事业，委托他们官僚，他们能够履行我们党的主义，替人民谋福利吗？这种期望，我不免有些怀疑。尤其是就袁世凯的历史上说，他的政治人格，有好多令人难以信任的地方。他从小站练兵，戊戌政变，以至于今日南下作战与进行和议的过程，所有的行动，都是骑着两头马的行动。一旦大权在手，其野心可想而知。本席的意见，原是反对议和，主张革命彻底。只因民军的组织，太不健强，同志们的意见，又不一致。为保全国家的元气，减少民众的牺牲起见，不能不迁就议和。今天改选总统，把革命大业，让渡于一个老奸巨滑的官僚，这是我很痛心的事，也是我很不放心的事。……临时约法，这时还在讨论中，我们要防总统的独裁，必须赶紧将约法完成，并且照法国宪章，规定责任内阁制，要他于就职之时，立誓遵守约法。[53]

为此，革命党人便寄希望于制度上的设计，以僵套袁世凯这匹“野性难驯”之马。于是参议院决定将原案内的总统制，增改为责任内阁制，并

把原草案章次作了增改调整。[54]临时约法的基本制度从总统制向责任内阁制的这一急速变化，说明约法主要是“对人”而“不对事”的，所以才有“因人立法，盖有不得已之苦衷在也”之说。但参与制定临时约法的谷钟秀、吴景濂后来否认“因人立法”之说，而认为纯属制度上的考虑：“关于取美国制度，抑取法国制度，当时争论甚多”，“并非为袁氏要做临时大总统，故定此约法，以为牵制”。[55]

定临时约法本身固然不可说全然是为控制袁世凯，但急变总统制为内阁制就不能说与临时大总统位移于袁世凯没有干系了。而研究政治史的学者多数也认为“与其谓为制度上之选择，无宁认为基于人事之考虑”。[56]“临时约法在不同情况下抛弃总统制而采取内阁制，用心是很好也是很苦的。”[57]“好”在革命党人交出民国之后还保留了一份警惕，“苦”在除制度上的设计之外，革命党人再也拿不出一种更像样的东西。3月10日，袁世凯在北京就任临时大总统。11月，孙中山在南京以临时大总统名义颁布《中华民国临时约法》——这是革命党人剩下的唯一指望了。

临时约法的矛盾

《中华民国临时约法》分为总纲、人民、参议院、临时大总统、副总统、国务员、法院、附则等7章，共56条。与《中华民国临时政府组织大纲》相比，它向前迈进了一大步，但仍是一个充满矛盾的文件。这种矛盾既是革命本身矛盾的再现，也是中国复杂社会条件的反映。

建立了代议制，但并未形成普通民众参与政治的通道。约法规定：国家主权属于人民，主权由国会、总统、内阁及司法部门来行使。“中华民国人民，一律平等”，人民享有人身、言论、著作、集会、结社、书信秘密、居住迁移、保有财产等项自由以及请愿、诉讼、应文官考试、选举及被选举等项权利。约法以近代西方宪制取代了古老的政府体制，人民也被允诺了广泛的自由和权利，然而，整个这些条款仍然隐含着革命激进主义与现实保守主义的巨大矛盾。

代议制不是现实形成的，而是由约法建立的；人民的权利与自由不是拥有的，而是宣示的。它是由一批先进的革命党人从法国和美国的宪法及宪法性文件中摘抄下来传达给中国民众的，而不是在中国社会的实际进程中中国民众自己实际拥有的自由权利的一种明证和标志。约法就

像一张空头支票，无法兑付。理想的激进并未取代现实的保守，由约法确立起来的新政治体制没有而且也不愿意将“上等社会”从他们优越的地位上替换下来。相反，旧的统治阶级不仅未受到任何损伤，而且还相当积极。在四川和陕西，尽管秘密社团及其下层支持者对政治参与表现得十分活跃，但他们并没有对军官、政客、地方自治政府领导人的政治优势构成威胁。后者是社会的上层人物，他们大都是一些士绅。在革命者内部，无论具体观点上有什么不同，他们都同意将政治权力控制在上层阶级，特别是士绅们手里。1911年10月底，当湖南的革命都督焦达峰开始依靠秘密会社建立其政权时，他被杀害了。同时，一个以省议会领导人谭延闿为中心的，就社会意义而言更为保守的集团摄取了权力。1912年3月，当贵州革命政府坚持与下层阶级成员结盟时，又被邻近省份的武装力量推翻了。[58]

实行国家权力的分立制，但其分配方式含混不清。约法规定：“中华民国以参议院、临时大总统、国务员、法院、行使其统治权。”参议院既是一个代议机构也是国家的立法机关，其职权包括议决法律、预算与决算、议决税法、币制和度量衡之准则，同意对国务员及外交使节的任命，选举临时大总统、副总统及国务员，同意宣战、媾和、缔约、大赦等等。这种规定类似于英国的“议会主权”模式又不完全实行“议会至上”原则。因为约法没有规定参议院对内阁的信任权问题，也没有规定内阁对参议院的解散问题，因而立法与行政权之间的制约关系是模糊的。而且，行政权的含混也为权力的实际运作带来困难。临时大总统及国务员被规定行使国家行政权，临时大总统虽然代表临时政府总揽政务，统率全国海陆军，但它又不负实际责任。约法规定，国务总理及各部总长均为国务员，其职责是“辅佐临时大总统，负其责任”，并规定大总统公布法律、发布命令时应由国务员副署。名义上是“辅佐”，实际上是代行其责，临时大总统只是一个虚位，而这个虚位恰恰又是为握有实权的袁世凯准备的。共和主义者把临时大总统的位置让给了袁世凯，又企图把他置于一个空位，用参议院和内阁捆绑住他的手脚。除去袁世凯的野心这一点暂且不论，当时的中国确实需要一位强有力的总统在国家事务上发挥作用，这一点约法起草者们不是不知，只是他们不希望把总统制下的总统这个位置给予袁世凯。这样的因人立法反映出了革命党人在国家政治问题把握上的矛盾，也为以后约法的实施留下了无穷的隐患。

在中央与地方权力关系的规定上，约法采取了回避的态度。但如何

处理中央与地方的关系问题是绝不能沉默的。革命党人大都是地方自治的热心支持者，然而，革命的胜利又向革命的领导者提出了国家必须统一的目标。统一的中国是面对西方列强必须做出的紧急的、现实的抉择。然而，国家如何统一呢？在这一点上，一些重要的人物如袁世凯竭力主张中央集权制，而革命者的大多数则希望完成地方自治以实现联邦式的统一。而后一看法在革命后的几个月里占了绝对的上风。大多数省份在革命后事实上也实行了自治，他们不想放弃其日益增长的特权，包括指挥地方军、规定税收自留额及选择地方和省级官员的权力。事实上，民国初期的中国已基本形成的就是这样一种各省联邦的形式。在西方列强不断向中国主权凌侵的情形下，这种松散的结构已嘎嘎作响不堪重负。无论革命者看到还是没有看到这一点，由于他们不信任袁世凯，所以他们不希望袁世凯改变现状，也不想他在中央集权化方面有所作为，只让他作为一种国家统一的象征就够了。现实的重压与革命党人在主观上好恶取舍的矛盾并没能在约法中予以正确处理，以至于中央集权化的努力必须在约法之外寻求完成。

《临时约法》规定了对约法的严格修订程序，但并没有设置实施约法的专门机构。为了防止新总统上任后擅自涂改约法，所以在附则中特别规定了修改约法的严格程序：修改约法必须“参议员三分之二以上或临时大总统之提议，经参议员五分之四以上之出席，出席员四分之三以上之可决”。这一规定固然从程序上使约法难以修改，但并不能在事实上保证它不遭破坏。约法既然是为了对付野心家的，它就不能没有一个实施的机构。然而，遗憾的是，约法本身只是一个文本，它的效力全仗于参议员、临时大总统、国务员等官员政客的良心与善行。当《中华民国临时约法》交到袁世凯手里，让他依靠自己的政治操守去保护实施的时候，悲剧事实上已经开始了。《中华民国临时约法》既想淡化临时大总统的责任和义务，同时又希望他能保全革命和共和，这种含混与矛盾注定了它的悲剧结果。对此，外国评论家评论道：“一个总统，他既是合法的，但又不承担明确的革命或共和义务，这就注定成为一个巨大的隐患。”[59]

《中华民国临时约法》的颁布在中国宪制史上是一件值得纪念的大事，它扬起了中国宪制的航帆，因而受到了后人的尊敬，对此，中国的权威史学家们对它已作了科学的评价，在此不作赘述。

四　探求新方案

孙中山是共和革命的导师，他的思想既是革命的原则，同时也是革命后新国家蓝图中的重要绘制材料。这些材料包括：民权问题、五权宪法、训政学说等。这些东西与其说是宪制蓝图本身，毋宁说是国家富强这张大图纸上的一道工序而已。

民权主义

“民权主义”在孙中山的宪制思想体系里是一个很难界定的概念，其含义相当于现代的民主（Democracy）概念包含的内容。所以，人们也把孙中山的民权主义称为民主主义，与其民族主义、民生主义一起看作他思想体系的重要部分。而“民权”一词则是当时思想界一个颇为流行的提法，实际上也与“民主”一词没有多少分别。民权既是孙中山孜孜以求的终生理想，也是他的共和革命欲要达到的一个目标。但是，在孙中山的思想深处，“民主”的理想更多地摆在了迅速改变中国，并使之成为富强国家这一更大的目标之下。孙中山的宪制方案在不同时期有不同的设计和修改，但贯乎于其中的是国家的富强问题——它串起了孙中山一个又一个新思想、新主意，并耗尽了他一生理论思考的情趣。

早在1894年，孙中山就成立了第一个革命团体，并给这个组织取了一个饶富意味的名字——兴中会。从此以后，他便以“振兴中华”为己任，开始了革命的生涯。他把这场革命称作“共和革命”。关于共和革命的性质他曾说过这样一段话：

> 今汉人倡率义师，殄除胡虏，此为上继先人遗烈，大义所在，凡我汉人当无不晓然。惟前代革命如有明及太平天国，只以驱除光复自任，此外无所转移。我等今日与前代殊，于驱除鞑虏、恢复中华之外，国体民生尚当与民变革，虽纬经万端，要其一贯之精神则为自由、平等、博爱。故前代为英雄革命，今日为国民革命。[60]

这一段话既表明了国民革命与历史上的农民革命的承接关系，又指出了两者间的性质差别。这个差别的要紧处就在于国民革命要争取的不但是一个汉人掌权的王朝，而且是一个为民争得自由、平等、博爱的民主政治。在有的情形下，“自由、平等、博爱”又被孙中山不尽严格地统称为“人权”，并把这代表自由、平等、博爱的人权的存否看作国家兴

亡、贫富、强弱的根本。[61]

倘若把人权剥离开来，再还原为自由、平等、博爱的问题，那么便可发现同一个时期的孙中山在面对不同问题时，他对自由的信念以及对自由的诠解是非常不同的。

他在反驳康、梁关于中国民众民主素质低下，故不能进行共和革命的改良观点时曾说：

> 彼又尝谓中国人无自由民权之性质，仆曾力斥其谬，引中国乡族之自治，如自行断讼、自行保卫、自行教育、自行修理道路等事，虽不及今日西政之美，然可证中国人禀有民权之性质也。又中国人民向来不受政府之干涉，来往自如，出入不问；婚姻生死，不报于官；门口门牌，鲜注于册；甚至两邻械斗，为所欲为：此本于自由之性质也。彼则反唇相讥曰："此种野蛮之自由，非文明之自由也。"此又何待彼言？仆既云性质矣，夫天生自然谓之"性"，纯朴不文谓之"质"；有野蛮之自由，则便有自由之性质也，何得谓无？夫性质与事体异，发现于外谓之"事体"，禀赋于中谓之"性质"；中国民权自由之事体，未及西国之有条不紊，界线秩然，然何得谓之无自由民权之性质乎？惟中国今日富于此野蛮之自由，则他日容易变为文明之自由。倘无此性质，何由而变？是犹琢玉，必其石具有玉质，乃能琢之成玉器，若无其质，虽琢无成也。[62]

既然存在于中国宗法族制中的积习是自由，那么兴共和革命的意义就成了问题。因为中国既然有"自由之质"的存在，那么照理是可以通过改革式的"琢玉"之功得到精美之自由的。然而，孙中山已经把自由视作一种无节制的放纵，这意味着关于自由会带来国家的独立与富强的信念于他是不会坚持多久的。但这时的孙中山仍沉醉于对"自由、平等、博爱"这些伟大价值的怀想中，他相信这些价值会成为中国富强的因子。同时，孙中山也知道要把自由、平等、博爱转化成为国家强盛出力的东西，就必须为之设计出一个最先进的、合理的制度。一种全新的价值体系与一种最先进的制度结合必然会产生出一种意想不到的结果，这一制度就是被孙中山称为"最先进的"美国式民主共和制。有了这种奇妙的结合，中国就自然会"迎头赶上"，甚至还会超过美国呢！

1906年孙就已开始按照美国的图纸设计他的宪制方案。在他看来，只要建立了像美国那样的代议政治，民权的落实便无可发愁。首先应该有一个像山姆大叔那里的国会，它由人民选出来的议员构成，并代表人民订立法律，有了这样的机关和法律，就可实现"民国则以国家为人民之公产，凡人民之事，人民公理之"[63]的政治理想；民国政府应是一个

对民负责且有效率的政府，因而应像美国那样行总统之制而弃责任内阁之制；总统就像一个饭铺里的总管或领班，他一声号令，伙计们便可各司其责。况且，一个民选总统的号令是决计不会错的。鉴于“中国各大行省有如美利坚合众国诸州”的国情，孙中山主张民国应采取美国那样的国家结构。[64]

宪制的方案既然已经有了草图，那就只等以后根据社会的进化状况去不断地涂抹修改了。

疏离西方

1911年，在武昌的枪声中，一个油灯枯干的封建王朝倒下了，“民国”取代了专制制度，孙中山为之奋斗了几十年的民权主义似乎已经在这烟去的枪声中实现了。作为革命家的孙中山怎能不为之欢欣鼓舞呢？对此，他踌躇满志，对未来的中国充满了自信。他曾乐观地认为：辛亥革命的胜利，必定会使得“专制政体”乃至“帝王思想”“不谋而绝迹于天下”，甚至断然地认定：“今满政府已去，共和政体已成，民族、民权之二大纲已达目的。今后吾人之所急宜进行者，即民生主义。”[65]基于对国家形势的这样一种判定，孙中山把权力交给袁世凯后，自己便欣然就任“全国铁路总监”的空头职务，为“民生主义”干实业去了，并且许诺以在野之身用20年时间修铁路20万里，好像中国民众已坐稳了天下，只等迅速脱贫过好日子了。

然而，袁世凯是一个不守信用的家伙。时局的迅速逆转无情地击碎了孙中山的强国梦。1913年，以袁世凯为首的武人刺杀了国民党领袖宋教仁，扯下了拥护民主共和的面纱；1915年，袁世凯砸烂了民国的招牌，把共和踩在自己的皇位之下；1917年，张勋率辫子兵进京，拥戴清末代皇帝溥仪复辟，中国又有了皇帝……贪婪、卑鄙、肮脏、混乱、杀戮和复辟取代了孙中山为民族复兴国家自强所作的一切努力。中国社会不仅失掉了民主共和生存的机会，而且黑暗已经挡住了国家富强的去路。孙中山面对这样一个国家、社会，不能不为之悲怆，为之震撼：是西方宪制的价值和制度不适宜中国，还是这些东西已经过时，不为中国的社会所容纳？尽管孙中山对此并不十分清晰，但这已经预示了他的思想行程将发生重大的转折，与之相应的宪制方案也将被大刀阔斧地修改。

思想的转折与方案的修改是一个问题的两面，而这一切都取决于孙中山对中国历史的重新体察和对革命实践中的经验与教训的总结。辛亥革命前，像近代其他先进知识分子一样，孙中山也是达尔文主义的真诚信奉者，相信竞争进化的原理。然而，现在一切都变了。中国社会的种种混乱、纷争与倒退，特别是中国民众的麻木、散漫以及革命队伍的涣散和分裂，动摇了孙中山那种乐观的竞争进化信念，与之相伴的自由、平等价值也出现了巨大的裂缝。当孙中山这位革命家以现实的目光重新体察中国的社会和历史时，便对进化的法则进行了极大修正。[66]现在的孙中山坚信：进化的竞争必然导致强权和混乱，而只有道德的互助才会使中国团结合群。虽然孙中山并未彻底放弃进化论，但他现在做的是要消弭竞争的信念，把进化论变为一种道德论。为此，他进一步把世界的发展划分成“物质进化”“物种进化”“人类进化”三个彼此不同的时期，并对后两期进化作了如下的阐析：

由生元之始而至于成人，则为第二期之进化。物种由微而显，由简而繁，本物竞天择之原则，经几许优胜劣败，生存淘汰，新陈代谢，千百万年，而人类乃成。人类初出之时，亦与禽兽无异；再经几许万年之进化，而始长成人性。而人类之进化，于是乎起源。此期之进化原则，则与物种之进化原则不同：物种以竞争为原则，人类则以互助为原则，社会国家者，互助之体也；道德仁义者，互助之用也。人类顺此原则昌，不顺此原则则亡。此原则行之于人类当已数十万矣，然而人类今日犹未能尽守此原则者，则以人类本从物种而来，其入于第三期之进化为时尚浅，而一切物种遗传之性尚未能悉行化除也。然而人类自入文明之后，则天性所趋，已莫之为而为，莫之致而致，向于互助之原则，以求人类进化之目的矣。人类进化之目的为何？即孔子所谓“大道之行也，天下为公”，耶稣所谓“尔旨得成，在地若天”，此人类所希望，化现在之痛苦世界而为极乐天堂者是也。[67]

孙中山没有解释人类为什么要竞争，而只用道德论来解释人类进化的客观过程，这是靠不住的。其实，现在他要点破的是这一点：中国人只有团结互助才会组成一个合群的民族国家，如果人人都为自己的“自由”而竞争，中国就不会改变目前这种“散沙”状况，那么，在世界进化的脚步下，中国就会失去民族复兴的希望。只要孙中山记起了道德，并把道德论装在进化论的口袋里，这就蕴含了中国传统文化对他的吸引力，特别是儒家修齐治平的人格理想对他更有着独特的魅力。一个团结合群的中国毕竟离不开自己祖宗的教诲，而西方近代的那一套自由、平等学说离国家富强的目标则越来越远了。

1919年孙中山提出了“道德仁义者，互助之用也”的中国式命题，并将道德的功用抬高到一个非常吓人的高度：“大凡一个国家所以能够强盛的原故，起初的时候都是由于武力的发展，继之以种种文化的发扬，便能成功。但是要维持民族和国家的长久地位，还有道德问题，有了很好的道德，国家才能长治久安。”[68]当然，中国的历史从正反两个方面都为其提供了很好的例证。到了晚年，孙中山的这种“道德救国论”更多地散发着中国传统道德的幽古芳香。他认为：救中国危亡的根本办法，在于自己先要有团体，用三四百个宗族的团结来顾国家；而只有先把固有的旧道德恢复起来，固有的民族地位才有望得以恢复。

什么是中国固有的旧道德呢？孙中山认为：首先是忠孝，次是仁爱，其次是信义，再次是和平。他要求国民忠于国家，忠于人民，要为四万万人去效忠。“讲到孝字，我们尤为特长，尤其比各国进步得多。《孝经》所讲孝字，几乎无所不包，无所不至。现在世界中最文明的国家讲到孝字，还没有像中国讲到这么完全。所以孝字更是不能不要的。国民在民国之内，要能够把忠效二字讲到极点，国家便自然强盛。”讲仁爱，他引证“仁民爱物”；讲信义，他说“中国古时对于邻国和对于朋友，都是讲信的”，“中国所讲的信义，比外国还进步得多”。他说，中国更有一种极好的道德，是爱和平。中国人几千年酷爱和平，都是出于天性，之于个人便是重谦让，之于政治便说是“不嗜杀人者能一之”，和外国人便有大大的不同。总之，“这种特别的好道德，便是我们民族的精神。我们以后对于这种精神不但是要保存，而且要发扬光大，然后我们民族的地位才可以恢复。”

不仅如此，孙中山还把中国传统的人格理想看作关乎社会进步和国家富强的主要条件。这个人格理想就是“《大学》中所说的‘格物致和，诚意，正心，修身，齐家，治国，平天下’那一段话。把一个人从内发扬到外，由一个人的内部做起，推到平天下止”。他认为：“正心、诚意的学问是内治的功夫，从前宋儒是最讲究这些功夫的。修身、齐家、治国那些外修的功夫，恐怕我们现在还没有做到。”中国现在落后，是因为国人不讲修身了。“孔子以前说‘席不正不坐’，由此便可见他平时修身虽一坐立之微，亦很讲究的。到了宋儒时代，他们正心、诚意和修身的功夫，更为严谨。”总之，对于这样一个“精微开展的理论，无论外国什么政治哲学家都没见到的，都没有说出”的，而只在“我们政治哲学的知识中独有的宝贝，是应该保存的”。只有这样，中国才能够“用固有的道德

和平做基础，去统一世界，成一个大同之治，这便是我们四万万人的大责任”。[69]

对于西方近代民主学说和制度的失望使孙中山不得不靠去吹胀中国道德的方法给泄了气的民族和国家鼓劲。问题是：对于一个来自西方文化中的宪制方案，首先剔除了它的自由、平等等价值原素，然后通过灌进中国的旧道德去维系它，这是否靠得住？难道旧道德就不会蚕食“民权至上”的共和制度？孙中山曾为国人设计了一个民权方案，但同时又希望中国的旧道德对其发生作用，这从一个方面反映了他缺乏对西方文化的深刻把握，同时也表现出他对中西文化在中国政治层面的调适与整合的惶恐和矛盾。

实际上，孙中山不仅没有为其修改的宪制方案找到新的伦理基础，而且理论上也存有漏洞和矛盾。这一矛盾既来自孙中山对中国传统文化的怀旧，也有对革命失败教训总结的不适当成分。这两者互相缠绕，互为表里。孙中山在总结革命教训时曾这样说过：“共和之坚固与否，全视乎吾民，而不在乎政府官吏。盖共和国与专制国不同，专制国是专靠皇帝，皇帝贤，尚可苟安；如不贤，则全国蒙祸。而共和国则专恃民力，使吾民能人人始终负责，则共和目的，无可不达。若吾民不知负责，无论政府官吏如何善良，真正之共和必不能实现也。”[70]固然说，共和革命的成败与国民的素质的高低有关系，但一味地把革命失败的责任算在老百姓头上是不公平的。民主政治的一个最为重要的原则是政府须对民负责。孙中山将其颠倒过来，认为只有国民人人负责，才会产生对民负责的良政。实际上，官吏的善与不善与“真正共和”有着极密切的关系，如果当政之人能下问民瘼，体察民情，时时顺从民意，国民自然拥护政府，而国民对是否为“真正共和”的评价往往是以政府的好坏为尺度的。后期的孙中山为了产生一个“人人负责的”国民，极力主张“训政”，其实首先要“训”的不应是民，而是“官”。如果当官的自己握着权力，享受着“民主政治”给他带来的好处，而去教导老百姓热爱这种“民主政治”是办不到的。况且，老百姓负不负责任主要还不在于给他们讲“忠孝仁爱信义”的旧道德，而在于让他们真正看到民主政治对他们的好处。要他们负责任，就必须首先落实权利。

孙中山不但忽略了这一点，而且进一步从国民责任方面寻找民主革命失败的原因：“因国中大多数之劳动界国民不知政治之关系，放弃主人之天职，以致甘受非法之压制、凌侮而吞声忍气，莫可如何也。”[71]

既然他认定国民素质低下是革命失败的重要原因，那他就定会把国民问题视作他的宪制方案修改的入口处：

今建中华民国，亦与古国不同。既立以后，永不倾仆，故必筑地盘于人民之身上，不自政府造起，而人民造起也。[72]

迩者世界潮流群趋向于民治。今日时事维艰，然最后之成败，自以民意之向背为断。吾人苟能务其远大，悬的以趋，虽勉不懈，总不患无水到渠成之日耳。[73]

在晚年，孙中山的这种认知越来越强固，同时也使他的宪制方案越来越趋于“治民”：“今日欲维持民国，须于地方上开通民智，振起民气，使知民国乃以人民为主人，使各地人皆知尽主人之义务，则国事乃有可为也。”[74]如果不是有意地揭短，我们仍可忆起在辛亥革命前，孙中山和他的同志们围绕中国能否行革命问题曾与立宪党人就“民智”的有无高低展开过激烈的辩说，那时他认为中国的民智不但很高，而且有些地方还超过了欧美。而革命走了一圈以后，他似乎也回到了对手一方的立场。中国的历史就这样喜欢捉弄人，即使像孙中山这样的先知先觉者照样会被捉弄。稍有不同的是，严复和立宪党人把民智的开发寄希望于满清政府的改革，而孙中山则是寄希望于自治和国民党人的“训政”。关于训政的方法，孙中山举了一个颇有意味的例子：

美国林肯放奴，这是何等一件好事！论理，这奴隶要怎样的感谢林肯。他不但不感谢，反把林肯做了他们的仇敌，以为把他们现在的生活弄掉了，甚至把林肯刺杀了。这不是习惯难改吗？还有那坐牢的人，坐到十年之后，他就把牢狱当他的正当生活；一旦放他出来，他很不愿，因为要他去自寻生活，他就没有办法。所以国家并要替他们设个收养所，去教训他。这不是很奇怪吗？中国奴制已经行了数千年之久，所以民国虽然有了九年，一般人民还不晓得去站那主人的地位。我们现在没有别法，只好用些强迫的手段，迫着他来做主人，教他练习练习。这就是我用“训政”的意思。[75]

在这里，姑且不说林肯是不是被奴隶们杀死的，而后来的美国南部各州所颁布的歧视黑奴的《黑人法典》，恰是出于孙中山所讲的同一个理由。每当读到孙中山关于“训政”的这个例子，我就想起主人对奴隶手中的那条鞭子。正像奴隶创造了美国南部文明一样，孙中山也企盼中国老百姓能够创造他所希望的那样一个民国。中国社会的黑暗与军阀的猖獗使他在民主问题上有些懵懂，而中国民众责任心的冷漠则使他感到失

望，并依此对革命失败的教训作了不是十分恰当的总结。“好的不存，坏的不去”的尴尬局面迫使他不得不去寻找新路，而新路难求的焦虑又使他怀旧：启用中国的旧道德也许是民国成长的希望，说不定还能为民族的复兴、国家的独立与富强帮忙呢！正是对民族复兴的企盼，又使他急速地向中国文化传统回归，并给它在民主共和政体里留了一个不甚恰当的位置。这一切都蕴含着孙中山对宪制方案的修改和定夺。

弃绝自由

孙中山要修正的首先是自由和平等。1906年当他讲到共和革命与汤武革命的区别时，说了共和革命是要为国民争自由平等的话。而现在，他要重新审视这两个价值了。他曾回顾自己一生的坎坷，对投身革命的年轻人讲过这样一段语重心长的话：“我们以往革命之失败，并不是被官僚武人打破的，完全是被平等、自由这两个思想打破的。”“中国的革命思想，本来是由欧美的新思想发生的，为什么欧美的新思想发生了中国的革命，又能够打破中国的革命呢？”孙中山认为那主要是因为大多数人误解了平等、自由的真义，消解了团体的力量。[76]这里涉及彼此相关的两个根本问题：为什么对自由平等的倡扬与追求使欧美民主政治走上了成功，而中国却失败了呢？自由平等这个源于西方文化的价值原素其本意到底是什么？孙中山对第一个问题做了回答，而对第二个问题则没从正面给予解释。

他认为：欧洲人之所以把争自由放在首位，是欧洲特殊的社会历史条件造成的。[77]而中国的情况则与欧洲有很大的不同：“中国人的自由，老早是很充分了。”他甚至认为：中国古代流传的诗歌——“日出而作，日入而息，凿井而饮，耕田而食，帝力于我何有哉”，就是一首“自由歌”。从这首“自由歌”便知中国自古以来，虽无自由之名，确有自由之实，并且是很充分的，不必再去多求了。他认为：欧洲争自由的斗争把民主政治导向了成功，赢得民权的发达，而中国原先自由太多，则早已成了国家与民族发展的祸害。他断言：中国正因为一贯“人人有自由，人人都把自己的自由扩充到很大，所以成了一片散沙”。[78]自由太多，便没有团体主义，没有抵抗力，所以民族、国家遭受外来的欺辱。欧洲是因为没有自由要革命，中国则相反，“中国人自由太多，所以中国要革命”。基于此，孙中山决然宣称：“中国用不着自由！”中国所需要的，

是“国家自由”，而非个人的自由。为了使国家得到完全自由，个人的自由非但不能扩大，还需严加限制，要大家牺牲自由。“在今天，自由……如果用到个人，就成一片散沙，万不可再用到个人上去，要用到国家上去。”[79]

那么，什么是自由呢？

自由的解释，简单言之，在一个团体中能够活动，来往自如，便是自由。[80]

政治里面有两个潮流，一个是自由底潮流，一个是秩序底潮流。政治中有这两个力量，正如物理之有离心力与归心力。离心力之趋势，则专务开放向外；归心力之趋势，则专务收合向内。如离心力大，则物质必飞散无归；如归心力大，则物质必愈缩愈小。两力平均，方能适当。此犹自由太过，则成为无政府；秩序太过，则成为专制。数千年底政治变更，不外夫这两个力量的冲动。[81]

诚然，在自由的本意上，确含有个体在其生活的群体里“来往自如”这一层意思，有了它，民主宪制才能健康生长，社会生活才能彼此和谐。而且，在有的情况下，自由与秩序于宪制民主中确实存在着对立和冲突，宪制的设置就是将彼此冲突的两个要素置于一个暂时获得了平衡与和谐的框架中，而每一次的平衡被打破，都意味着社会的再一次演进，然后取得新的平衡与和谐。孙中山认识到这一点，并深刻地指出了宪法“就是调和自由与统治底机器”这一真义。[82]然而，孙中山对自由的历史体察和对自由的认识是存在问题的。自由在西方文化中作为一种独立价值首先意味着个体权利的神圣性。在伦理意义上，自由意味着自我约束的行为方式；在政治意义上，自由意味着个人的价值和尊严受到尊重的权利。虽然，对自由一词的解释彼此可能很不相同，但个性的尊重、言论与行为选择的权利等则是它的核心。自由绝不意味着无政府主义的任性。其实，自由与秩序在政治生活中也绝不是互相排斥的两极，在更多的情况下是彼此互相提携、并行不悖的良友。自由必须在秩序中实现，秩序本身应是自由的秩序，这是宪制的大义。自由与社会中的价值也并非等于物体内的离心力，也不一定造成社会的沙型状。在这一点上，孙中山不如严复。严复不但看到了自由可以给社会带来活力，而且还看到了自由有利于公心；孙中山更多地注意了自由的消极面，常把自由比作“离心力”“一片散沙”和“放荡不羁”，视自由为民族和国家最危险之敌，这就歪曲了自由的本意，改变了它的价值。既然孙中山主要是从“任性”一面去认识自由，那么毫无疑问，自由对民族的复兴和国家的

独立就是极其有害的。最切近的是它残害了民族的凝聚力，抑制了团结合群精神的成长，使国家成为不堪一击的沙邦之国。从救亡图存、国家强盛的理念出发，根除这种“自由”，重新阐析对国家民族有用的自由概念便成了当务之急了。孙中山的自由方案就从这里开始了。

他与晚年的严复一样，把自由区分为“个人自由”（严复称“小己自由”）与“国家自由”（严复谓“国群自由”）。这种区分的价值指向是非常明确的，即要限制个人自由，争得国家自由。为什么要争国家自由呢？那是“因为中国受列强的压迫，失去了国家的地位，不只是半殖民地，实在已成了次殖民地，比不上缅甸、安南、高丽。缅甸、安南、高丽不过是一国的殖民地，只做一个主人的奴隶；中国是各国的殖民地，要做各国的奴隶。中国现在是做十多个主人的奴隶，所以现在的国家是很不自由的”。[83]在这里，自由的含义完全被调换了。如果个人自由被理解为一种“任性”，那么“国家自由”的“任性”又是怎样理解呢？其实，孙中山从未把国家自由理解为“国家的任性”，否则西方列强对中国的凌辱就是他们的“国家自由”了。孙中山在使用“国家自由”一词时，实际上早已有了价值定向，它首先意味着中国国家的独立，即中国独立的自由。这样一来，就无法避免自由概念上的模糊和混乱，这种混乱恰是在严复晚年的自由概念中曾出现过的。

在孙中山看来，争取国家自由的方法就是牺牲个人自由的“任性”，把个人做成一个像堡垒似的团体：

要将来能够抵抗外国的压迫，就要打破各人的自由，结成很坚固的团体，像把士敏土参加到散沙里头，结成一块坚固石头一样。……外国革命的方法是争自由，中国革命便不能说争自由，如果说争自由，便更成一片散沙，不能成大团体，我们的革命目的便永远不能成功。[84]

问题是：通过牺牲个人自由的方法，去组织强大的团体以争得一个独立共和国的存在是否靠得住？且不说，假若共和制度消解了个人自由的存在还能否称得上“共和国”，就是去净了个人自由也未必能争得“国家自由”。人毕竟不同于蚂蚁。国家的基础是一个个活生生的个体。这些个体之所以不同于蚂蚁，是因为他们具有个性；国家之所以不是蚂蚁的集合体，也是因为有了各具不同个性的人作为它的基础。据说，蚂蚁在三千万年以前已经形成了组织化很强的群体。所有这个群体的蚂蚁，统一

指挥，统一步伐，统一行动，去相同的地方，做相同的事情，每一个都是恪守职责的好榜样。然而，蚂蚁社会的模式只能是蚂蚁本性的产物。人作为一种和蚂蚁完全不同的动物，若要按蚂蚁模式来建立自己的关系结构，那就不能不压制和否定自己的自由人格和尊严。和一切被封闭在大自然界线以内没有出路的动物相反，人之所以为人，就因为他解放了而不是压制了自己的自由和个性。可以有一万只相同的蚂蚁，却没有两个相同的人。要把无数个活生生的人纳入一个像蚂蚁群体那样的国家和社会，完全没有可能；倘若可能了，那么人类的历史也就停止了。三千万年以来蚂蚁的历史没有前进一步，就因为它们做到了这一点。

孙先生或许并不知道，“人的自我丧失”都是首先从个体自由的丧失开始的。实际上，中国的历史和社会不但缺少真正的集体主义，而且也没有真正存在过西方意义上的那种自由。不无遗憾的是，对历史的误会和救国于危难的焚急，造成了孙中山感情的偏激。他想用“国家自由”作为照亮中国暗途的路灯，然而这一点光亮却使那照不到的地方越发显得有了危险，在这路灯的身后，留下的是大片的阴影。

平等的中国语义

意味深长的是，与自由相比，孙中山更看重平等。他曾把他的学说用三个字进行概括：“争平等”。在晚年，他曾这样简洁明快地告诉世人：三民主义的一贯精神就是“打天下之不平等”。[85]作为反专制主义的战士，孙中山赋予平等比自由更为重大的社会意义：“欧洲各国从前革命，人民为争平等和争自由，都是一样的出力，一样的牺牲。……更有许多人以为要能够自由，必要得到平等，如果得不到平等，便无从实现自由。用平等和自由相比较，把平等更是看得重大的。”[86]孙中山虽然接过了西方前辈们手中的武器，并将平等视为最神圣的原则，但是他的平等观却有着不同于西方的价值指向。辛亥革命以后，当他认定平等和自由一样没有给中国带来好处时，他便在探寻平等的路途上来了一个急转弯。他特别申明：平等非但不是中国的当务之急，即便在西方，它同自由一样也生出了许多流弊，认为平等两个字在西方已走到了极端，人们把平等地位不放在“立足点”，而放在“平头点”，那就是“假平等”。为此，他断言：鉴于西方的平等所生的流弊，中国不应重蹈他们的覆辙，不能专为平等去奋斗，而要为民权去奋斗。只有民权发达了，才会

有“真平等”。

真假平等的分别，是孙中山的发明。什么是真、假平等呢？他认为西方的“天赋平等说”是假平等：

自人类初生几百万年以前，推到近来民权萌芽时代，从没有见过天赋有平等的道理。譬如用天生的万物来讲，除了水面以外，没有一物是平等的，就是拿平地类来比较，也没有一处是真平的。……再就眼前而论，拿桌子的这一瓶花来看，此刻我手内所拿的这枝花，是槐花，大概看起来，以为每片叶子都是相同，每朵花也是相同，但是过细考察起来，或用显微镜试验起来，没有哪两片叶子完全是相同的，也没有哪两朵花完全是相同的……由此可见天地间所生的东西总没有相同的。既然都是不相同，自然不能够说是平等。自然界既没有平等，人类又怎么有平等呢？天生人类本来也是不平等的，到了人类专制发达后，专制帝王尤其变本加厉，弄到结果，比较天生的更是不平等了。［87］

要举出世间万事万物的天生不相同、不平等那是再容易不过的事情，但这种讨伐似乎并没有捅到“天赋平等说”的痛处。“天赋平等说”并非不承认人的差别，卢梭和洛克都鼓吹“天赋平等”，但两人却完全不同，但这不能否定两人理性上的平等。按照“天赋平等”的说法，平等不产生于“相同”，而是根源于人的理性。

孙中山在反对天赋平等的同时却肯定了人的天赋不平等。他认为：“真平等”是承认始初起点地位的平等，但同时又要承认根据各人天赋聪明才力不同所造的自然上的不平等，而不承认人的聪明才力的不同，追求的平等就是“假平等”。他还根据人的聪明才力的不同把人分为三类八等。三类是：先知先觉、后知后觉、不知不觉；八等是：圣、贤、才、智、平、庸、愚、劣。为此，他写下了一段令人深思的文字：

说到社会上的地位平等，是始初起点的地位平等，后来各人根据天赋的聪明才力自己去造就，因为各人的聪明才力有天赋的不同，所以造就的结果当然不同，造就既然不同，自然不能有平等。像这样讲来，才是真正平等的道理。如果不管各人天赋的聪明才力，就是以后有造就高的地位，也要把他们压下去，一律要平等，世界便没有进步，人类便要退化，所以我们讲民权平等，又要世界有进步，是要人民在政治上的地位平等。因为平等是人为的，不是天生的；人造的平等，只有做到政治上的地位平等。故革命以后，必要各人在政治上的立足点都是平等，即“底线”一律是平等的，那才是真平等，那才是自然之真理。［88］

这段文字大致有两层含义：其一，真平等是人为的平等，即后天所

达到的起点上的平等，而不是结果上的平等；其二，真平等是以民权立足，即政治地位的平等。问题是：既然人的聪明才力各不相同，也不存在天赋的平等，那么为什么后天的有聪明才力的人要与那些没有聪明才力的人平等呢？对此没有别的办法，只好去求助于道德。他告诉我们："天之生人虽然有聪明才力的不平等，但人心必欲使之平等，这是道德上的最高目的，人类应该要努力进行的。"[89]那么为什么以前不能平等而现在能够平等了呢？那是"由于过去利己思想发达，有聪明才力的人去夺取别人的利益，渐渐地积成专制阶段，生出政治上的不平等。而民权革命以后，重于利人的思想发达，有聪明才力的人以谋他人的幸福，渐渐地积成博爱的宗教和诸慈善事业。不过宗教之力有时而穷，慈善之事有时不济，就不得不实行革命，推翻专制主张民权平人事之不举"。怎样才能造就平等呢？孙中山认为："巧者拙之奴"，越聪明的人越要为多数人服务。其结论是："虽天生人的聪明才力有三种不平等，而人类由于服务的道德心发达，必可使之平等了，这就是平等的精义。"[90]

这是一种现身说法，比如孙中山本人就属于有聪明才力的为他人谋幸福、争平等的那类。其实，从道德上寻找理论基点，也无济于事。据说，英国曾有一位乐善好施的贵妇人，她的善良、她的德行、她那博爱之心赢得了众人的尊敬，她属于孙中山所说的既有聪明才力又有善德的那类人。然而，在家里她可以当着男仆的面换衣服。据她说，那是因为她从未把她的男仆当作人。聪明人的善德与平等原本上是两码事。退一步说，如果平等真是靠那些聪明人的道德心发达便可以达到，那么，这里的平等绝不是权利，而是恩赐，而服务道德心的发达则是这种恩赐的条件。这种平等说的形成是孙中山认为人天生有圣、贤、愚、劣之分的必然结果，因为既然不平等是天生的，那么任何制度都是无用的，只有那些天生的"巧者"愿意做"拙者"的奴才，愿意为"拙者"服务才有平等的可能。在中国文化里，圣、贤、愚、劣之分即公开承认人的社会地位不平等，曾被认为是天经地义的事。孟子说，人皆可以为尧舜；荀子说，涂之人可以为禹；王阳明说，满街是圣人，讲的是人人在道德面前的平等，而不是社会地位的平等。这是鼓励人们忍受政治、经济上的苦难以换取道德上平等的最高箴言。道德可以使人成为圣人，也可以杀人。

在近世的中国，无论是康有为、梁启超、严复还是孙中山，对自由平等价值的接受并非根发于中国社会的内在需求，而是基于救亡图存的

民族需要。尽管孙中山较早地接受了西式教育，相对于其他一些人对西方文化有较深的了解，但是，中国文化传统对他们仍有持久的影响力，当诸如自由平等的价值与中国的国家问题发生矛盾时，他更多是从传统文化和国家的意义上去体认这些价值，以至于在一定程度上又歪曲了这些价值。在救亡高于一切的近世中国，当自由平等从一开始就是被当作救亡的手段而被接受的情形下，价值转换为手段必然受到扭曲，这是一个带普遍性的问题。

五权宪法

孙中山常说，建立民国有许多重要的事情要做，“但劈头第一事，须研究一部好宪法”。因为国家必有好宪法，“始能使国家前途发展，否则将陷国家于危险之域”，“国家宪法良，则国强；宪法不良，则国弱。强弱之点，尽在宪法”。[91]唯其如此，一个完美的宪制方案必定是一个能使国家富强的良策。宪制方案，像是一所宝库，收藏了孙中山民权主义的一切精华，其中最为重要的是权能区分、五权宪法、革命程序、地方自治、中央与地方的均权等学说。这些学说是一个彼此和谐的整体，分别由中西文化串连着。由于篇幅所限，本篇只分析五权宪法以及与此相关的权能区分理论。

“权能区分”的理论与孙中山使用的政治概念密切相关：

> 政是众人之事，集合众人之事的大力量，便叫做政权；政权就可以说是民权。治是管理众人之事，集合管理众人之事的大力量，便叫做治权；治权就可以说是政府权。所以政治之中，包含有两个力量：一个是政权，一个是治权。这两个力量，一个是管理政府的力量，一个是政府自身的力量。[92]

他希望“政权”（权）完全交到人民手里，并由人民直接管理国事和政府；“治权”（能）完全交到政府手里，并由政府去直接治理全国事务。这样，人民有了权，政府有了能，这样的国家必然富强。孙中山所说的“权”就是赋予国民四项权利，即选举权、创制权、复决权和罢免权。这四项权利的政治形式被称为“直接民权”或谓“全民政治”，以区别于西方只给民众选举一权的代议政治，即“间接民权”。

为什么要把这四权交给人民呢？原因是孙中山要“用人民来做皇帝”。[93]那么，为什么要“用人民来做皇帝”，而不让人民直接行使治

权呢？对此，孙中山不得不把从前对于人类分别的新发明再拿来说一说。这一说，话就长了：

我对于人类的分别，是何所根据呢？就是根据于各人天赋的聪明才力。照我的分别，应该有三种人：第一种人叫做先知先觉。这种人有绝顶的聪明，凡见一件事，便能够想出许多道理；听一句话，便能够做出许多事业。有了这种才力的人，才是先知先觉。由于这种先知先觉的人预先想出了许多办法，做了许多事业，世界才有进步，人类才有发明。所以先知先觉的人是世界上的创造者，是人类中的发明家。第二种人叫做后知后觉。这种人的聪明才力比较第一种人是次一等的，自己不能够创造发明，只能够跟随摹仿，第一种人已经做出来了的事，他便可以学到。第三种人叫做不知不觉，这种人的聪明才力是更次的，凡事虽有人指教他，他也不能知，只能去行。照现在政治运动的言词说，第一种人是发明家，第二种人是宣传家，第三种人是实行家。天下事业的进步都是靠实行，所以世界上进步的责任，都在第三种人身上。……世界上如果没有先知先觉便没有发起人；如果没有后知后觉，便没有赞成人；如果没有不知不觉，便没有实行的人。世界上的事业，真是先要发起人，然后又要许多赞成人，再然后又要许多实行者，才能做成功。所以世界上的进步，都是靠这三种人，无论是缺少了哪一种人都是不可能的。[94]

当然，先生本人是属第一类人的，而“人民”属哪一类呢？显然，人民不应该属于第一类人，否则是可以直接行使治权的。关于这一点，他举了这样一个颇有些意味的例子：

诸葛亮是有能没有权的，阿斗是有权没能的。阿斗虽然没有能，但是把什么政事都付托到诸葛亮去做，诸葛亮很有能，所以在西蜀能够成立很好的政府，并且能够六出祁山去北伐，和吴魏鼎足而三。用诸葛亮和阿斗两个人比较，我们便知道权和能的分别。[95]

这是中国妇孺皆知的三国时期庸君与良相的动人故事。本来诸葛亮是可以坐在阿斗那个位置上的，因为既然诸葛亮有能有德，为什么就不能将权与能统于一身呢？实际上，诸葛亮已经这样做了，他留给阿斗的只是一个空位子。而诸葛亮本人既落得了一个忠君保主的好名声，又实际上掌握了权力，这真是两全其美的好事情！这或许正是令“小周郎”至死感慨他不抵诸葛亮的地方。人民是否属于“阿斗”这种不知不觉之人可以暂且不谈，但孙中山的这种“权能区分”却涉及一个不可绕越的问题：倘若人民就是“阿斗”，那么，为什么还要人民来做“皇帝”，要人民来主权呢？这在理论上，是很难圆通的。其实，孙中山的这一“区分”有着与

西方代议民主政治不同的思路。

在西方，“人民主权”的根底来自“人是有理性的”这一理论假定，也可以用孙中山批判过的“天赋平等”来表达。因为人是有理性的，人是生而平等的，所以人的政治就应向全体成员开放。西方现实社会怎样可另当别论，但在理论上，西方的代议政治就是“人人可以做总统”，“人人可以做诸葛亮”，政府是由一般的人所组成，而不是由那些特别的人所掌握，在理论上任何官员只能是普通民众的一员，而并不比人民更有德行。显然，孙中山的“区分”理论主要不是来自西方的民主理论，而更多的是来自中国传统文化。在中国，治国之人是那些具有才德的人的事情，这是根深蒂固的观念——“内圣”而“外王”是中国的最高人格理想。孙中山把这一理想嫁接到他的“全民政治”设计中，但最终还是没能解决“为什么要人民来主权”这一根本问题。按照孙中山的思路，把“政权”交给那些有德有能的人，而把“治权”交给另一些有德有能的人，或许会更好。

在孙中山的“权能区分”理论中，政府是被看作“有能的人”所组成的政府，就像“主权”由那些“无能的人”行使一样。在他看来，只有由“专门家”和“有能的人”组成的政府才会是一个“为人民谋幸福的万能政府”。[96] 当然要指望这些“有能力的人”为人民谋幸福，由人民这些傀儡式的“皇帝”是无法保证的，主要得靠“有能力的人”的德行。为什么要造一个“万能政府”呢？他又举了一个全然不同于“阿斗”的例子，认为只要有了一个“万能的政府”，中国就可以驾乎各国之上，中国就可无敌于天下。为了说明其中道理，孙中山在反复讲述了诸葛亮与阿斗、车夫与车主、经理与股东的关系之后指出：

> 民国的大事，也是一样的道理。国民是主人，就是有权的人政府是专门家，就是有能的人。由于这个理由，所以民国的政府官吏，不管他们是大总统、是内阁总理、是各部总长，我们都可以把他们当作汽车夫。只要他们是有本领，忠心为国家做事，我们就应该把国家的大权付托于他们，不限制他们的行动，事事由他们自由去做，然后国家才可以进步，进步才是很快。如果不然，事事都是要自己去做，或者是请了专门家，一举一动，都要牵制他们，不许他们自由行动，国家还是难望进步，进步还是很慢。[97]

孙先生非常满意自己这个权能区分的理论设计，认为这一设计是“世界上学理中第一次的发明”，解决了西方两百年都没能解决的一道难题。

然而，这一设计的缺陷是显而易见的。诚如孙先生自己所言，人民权利的发达必然是对政府权力的抑制，但他既希望把体现主权的四项权利交给他认为是阿斗式的人民，又希望造一个万能的政府，并让人民“不限制他们的行动，事事由他们自由去做”，这本身就是一个无法克服的矛盾。虽然，他希望人民用四权去控制政府的五个治权，但千万不能忘记：人民已经做了阿斗，且不说“阿斗”会不会用那四种权利，即使会用，那些“有能的”官员和政客就能听从“阿斗”的调遣和使唤吗？在这种情况下，能够保证由“有能的人”组成的“万能政府”听从“阿斗”的指挥，只有靠中国文化中的那个“忠”字。但在政治场合，政治家的德行往往是靠不住的。退一步说，既然“人民”是由“阿斗”这类人构成的，政府是由“有能的人”即诸葛亮式的人物组成的，那么当人民的意见与政府的意见发生了矛盾，应该听谁的呢？如果听从前者，那为什么“有能的人”偏偏要听“无能的人”的意见呢？难道这就是民主的本义？如果听从后者，那么，所谓的“制扣”与控制只是驾空“人民”的一个委婉说法而已。孙先生或许并不知道，权力的过分发达，必然意味着专制。

与“权能区分”理论密切相关的是政府的五个治权之间应如何安排的问题。对此，孙中山提出了“五权宪法”的理论方案。它既是纠三权分立体制之弊的成说，也是采撷中国古代政治精华的结晶。孙中山认为：在西方，虽然有文宪法是美国的最好，无文宪法是英国最好，但“英是不能学的，美是不必学的”。前者不能学的原因是：英宪无文无法学，而且英国的三权分立体制虽有六七百年的历史，但界限不清，实为“一权政治”。后者“不必学”的原因在于：美国宪法已运行了百余年，机器朽旧，不能为现代生活所适用，而且本身也存在许多弊害——一是没有考试制度，官吏的选任缺少标尺，造成政府工作的低效能，容易养成官僚腐化习气；二是监察权力不独立，议员们常以此挟制行政权力，形成议员专制。[98]他认为纠偏西方三权分立之弊的方法就是汲取中国古代的考试和监察两制度。就是说，在西方的立法、行政、司法三权之上再加上中国的考试、监察二权，便是孙中山“五权宪法”的模型。

看起来，“五权宪法”与三权分立制没有多大不同，最多也是三权与两权的简单相加，但由于前面有了“权能区分”，“五权制”与三权分立制便有了重大差异。西方的三权分立诚如孙先生所言，它重视国家权力的分立与彼此的相互牵制，以防止权力的滥用。然而，在五权宪法中，由于“权”已归于众，政府的“五权”实际上是政府权能的分工与合作。而一

个“万能政府”必然要求它的权能的集中统一，彼此的任何掣肘都是“能”的分散。由此可见，五权宪法在“权能区分”的体系中，主要的一面已不是权力的制约，而是分工下的集权。

与此联系，在西方三权分立体制下，理论上享有立法权的国会是居于首位的，因为它代表了人民主权，并以此来防范行政权的膨胀和滥用。但在五权宪法中，享有立法权的“立法院”并不是一个代表人民主权的机关，只是五个政府机关中的其中一个，而居于首位的是“行政院”，不是“立法院”。这样的设计与孙中山对民主制度的误读有关，他总认为，西方代议民主制是“议会专制”，所以他要把监察权从国会中分离出来，其本意即在削弱国会的地位与权力。这样一来，“五权”就不可能做到平衡，它只能是以行政权为中心的一种集权体制。这与“立法至上”“议会至上”的议会民主制有着不同的价值取向。

在孙中山思想的深处，他真切地希望给人民以直接民权，以达到真正的民主共和的理想，又希望造一“万能政府”使中国尽快强大起来。这难以兼得的理论方案相伴于孙中山整个晚年，而民主与富强的共同需求，又使他的理论充满了矛盾，他的“五权宪法”只是这一矛盾的一个小小注脚而已。

注释

[1]《孙中山全集》第1卷，中华书局，1981年，第232页。

[2]同盟会的纲领这样写道：“（一）驱除鞑虏。今之满洲，本塞外东胡。……灭我中国，迫我汉人，为其奴隶……我汉人为亡国之民者，二百六十年于斯。……义师所指，覆彼政府，还我主权……（二）恢复中华。中国者，中国人之中国，中国之政治，中国人任之。驱除鞑虏之后，光复我民族的国家，敢有为石敬瑭、吴三桂之所为者，天下共击之。”[中国近代史资料丛刊：《辛亥革命》（二），第14页]

[3]《孙中山全集》第1卷，第442页。

[4]《章太炎政论选集》上，第193页。

[5]《申报》，1907年7月30日，载《辛亥革命》（三），第80页。

[6]康有为：《辨革命书》，载《新民丛报》第16期。

[7]梁启超：《饮冰室合集》，《文集》之九，第25页。

[8]梁启超：《饮冰室合集》，《文集》之十八，第56—59页。

[9]章太炎：《革命道德说》，载《章氏丛书》之《别录》卷一。

[10]孙中山在《民报发刊词》中说：“今者中国以千年专制之毒而不解，异种残之，外邦逼之。民族主义、民权主义，殆不可须臾缓。”这意味着，虽有“异种之

残”“外邦之逼”，但“异种”并不等于“外邦”，中国也并未“亡国”。然而，他在《民报》周年演说里，先是大讲清朝统治使中国人变成了“亡国之民”，“想起我们汉族亡国时代，我们祖宗是不肯服从满洲的”。接着又说了与前相反的话：“尚有一层最要紧的话，因为凡是革命的人，如果存有一些皇帝思想，就会弄到亡国。……今日中国正是万国眈眈虎视的时候，如果革命家自己相争，四分五裂，岂不是自亡其国。近来志士都怕外人瓜分中国，兄弟的见解却是两样。外国人断不能瓜分我中国，只怕中国人自己瓜分起来，那就不可救了。”（《民报》，第十号；同时也可参阅刘大年《评国外看待辛亥革命的几种观点》，载《近代史研究》，1980年第3期）

[11] 参见梁启超《饮冰室合集》，《文集》之十三，第75—76页。

[12] 梁启超说：“苟以救国为前提，无论从何方面观之，而种族革命总不能为本身手段，为直接手段。”（《文集》之十九，第29页）他认为，救国与“种族革命”不能相容，因为种族革命必进行复仇主义的暴力革命，必导致“不完全之共和”，而“不完全之共和”的结果就是招致列强的干涉，使列强们“必像义和团善后方法一样，拥护旧王统，实收机会均等之效果”。（《文集》之十九，第60页）

[13] 《吴樾遗书》，载《民报》第12号临时增刊《天讨》

[14] 寄生（汪东）：《革命今势论》，载《民报》第17号。

[15] 《孙中山全集》第1卷，第325页。

[16] 参见《仇—姓不仇—族论》，载《民报》第19号。

[17] 《孙中山全集》第1卷，第172页。

[18] 《孙中山全集》第1卷，283页；《孙中山选集》上卷，第67页。

[19] 《孙中山全集》第1卷，第283—285页。

[20] 《民报》第1号。

[21] 梁启超：《中国历史上革命之研究》，《新民丛报》46—48合本。

[22] 参见《中国新报》第5号。

[23] 梁启超：《饮冰室合集》，《文集》之二十四。

[24] 梁启超：《饮冰室合集》，《文集》之二。

[25] 杰弗逊坚信人是具有理性的，因而人的天生“良感”在任何地域空间都会即刻见效。而进化主义者则认为，人的潜在智力只能通过长期而辛劳的教育过程才能得到开发。（参见本杰明·史华兹：《寻求富强：严复与西方》，第78页注①）

[26] 见邹容《革命军》；壮游：《国民新灵魂》，《江苏》第5期，《与同志书》，《游学译编》第7期。

[27] 《孙中山全集》第1卷，第280页，第235—236页。

[28] 胡汉民：《〈民报〉之六大主义》，《民报》第3期。

[29] 《龙华会章程》，《辛亥革命》（一），第538、540页。

[30] 《孙中山全集》第2卷，第537页。

[31] 参见陈旭麓《近代中国社会的新陈代谢》，第290—295页。

[32] [美]费正清、刘广京编：《剑桥中国晚清史》下卷，第573页。

[33] 陈旭麓：《近代中国社会的新陈代谢》，第315、322页。

[34] 参见陈旭麓《近代中国社会的新陈代谢》，第320—321页。

[35]《中华民国史档案资料汇编》第2辑，转引自陈旭麓《近代中国社会的新陈代谢》，第321页。

[36] 陈旭麓：《近代中国社会的新陈代谢》，第322页。

[37] 参见［美］费正清、刘广京编《剑桥中国晚清史》下卷，第537页。

[38] 参见［美］费正清、刘广京编：《剑桥中国晚清史》下卷，第570页。

[39] 章自幼受到家庭的严格的民族主义教育，自己也曾说："予年十三四，始读蒋氏《东华录》，见吕留良、曾静事，怅然不怡……弱冠，睹全祖望文，所述南田、台湾诸事甚详，益奋然欲为浙父老雪耻，次又得王夫之《黄书》，志行益定。"（《光复军志·序》）

[40] 杨笃生：《新湖南》，第2篇，1903年。

[41] 梁启超：《答和事人》，《新民丛报》42、43期合订本。

[42]《毛泽东选集》，第2卷，第609页。

[43]《辛亥革命》（二），第477页。

[44]《辛亥革命》（二），第479页。

[45] 参见中华民国史资料丛刊《白朗起义》，转引自《近代中国社会的新陈代谢》，第372—377页。

[46] 陈旭麓：《近代中国社会的新陈代谢》，第374页。

[47] 汪精卫：《民族的国民》。

[48]《孙中山全集》第2卷，第319页。

[49]《南京临时政府公报》第三号（元月三十一日）。

[50]《中华民国史档案资料汇编》第2辑，第84页。

[51] 陈旭麓：《近代中国社会的新陈代谢》，第337页。

[52] 陈旭麓：《近代中国社会的新陈代谢》，第338页。

[53] 蔡寄鸥：《鄂州血史》，第186页。

[54] 其议决情况如下：一、议决原案内冠于中华国上之大字均删去。二、议决第一章原文。三、议决第二章人民权利义务，删权利义务四字。四、议决第三章改为第四章。临时大总统副总统及国务员，删及国务员四字，另为一章。五、议决第四章改为第三章，余仍原文。六、议决增第五章，改称国务员为内阁。甲、议决内阁总理由参议院推举三人，总统得于三人中委任之。乙、议决任命内阁国务员须得参议院之同意。七、议决第五章改为第六章，余仍原文。（《参议院议事录》，二月十三、十六日下午记录）

[55]《辛亥革命回忆录》（八），第412页。

[56] 钱端升等：《民国政制史》上册，第8页。

[57] 李新：《中华民国史·中华民国的创立》（下），第439页。

[58] 参见［美］费正清主编《剑桥中华民国史》第一部，第224页。

[59]［美］费正清主编：《剑桥中华民国史》第一部，第222页。

[60]《孙中山全集》第1卷，第296页。

[61] 孙中山说："西方之人，其心幻中有天国，庄严华妙而居之者皆天人，盖欲造神圣庄严之国，必有优美高尚之民，以无良民质则无良政治，无良政治则无良国。

吾见夫人权颓敝者，其民多恭弱，祸害倚伏，无由而绝。”（《孙中山全集》第1卷，第578页）

[62]《孙中山全集》第1卷，第235—236页。

[63]参见《孙中山全集》第1卷，第318页。

[64]“中国革命之目的，系欲建立共和政府，效法美国，除此之外，无论何项政体皆不宜于中国。因中国省份过多，人种复杂之故，美国共和政体甚合中国之用，得达此目的，则振兴商务，改良经济。发掘天然矿产，则发达无穷。初时要借材外国，方能得收此良好之结果。”（《孙中山全集》第1卷，第563页）

[65]参见《孙中山选集》上卷，第94页；《孙中山全集》第2卷，第338页。

[66]孙中山说：“从前学说，准物质进化之原则，阐发物竞生存之学理。野蛮时代，野兽与人类相争，弱肉强食，优胜劣败，弱者劣者，自然归于天演淘汰之列。故古来学说，只求一人之利益，不顾大家之利益。今世界日进文明，此种学理，都成野蛮时代之陈谈，不能适用于今日。今日进于社会主义，注重人道，故不重相争，而重相助，有道德始有国家，有道德始有世界。”（《孙中山全集》第3卷，第25页）

[67]《孙中山全集》第6卷，第195页。

[68]《孙中山全集》第9卷，第243页。

[69]参见《孙中山全集》第9卷，第247页。

[70]《孙中山全集》第3卷，第349—350页。

[71]《孙中山全集》第5卷，第44页。

[72]《孙中山全集》第3卷，第326页。

[73]《孙中山全集》第5卷，第92页。

[74]《孙中山全集》第5卷，第40页。

[75]《孙中山全集》第5卷，第400—401页。

[76]参见《孙中山全集》第11卷，第271页。

[77]他认为，欧洲先前君主专制发达了极点，人们没有思想、言论、行动等自由，他们“深感不自由的痛苦，所以他们唯一的方法，就是要奋斗去争自由”，“欧美两三百年来人民奋斗的所要竞争的，没有别的东西，就是为自由”。（《孙中山全集》第9卷，第274—276页）

[78]《孙中山全集》第9卷，第272页。

[79]《孙中山全集》第9卷，第282页。

[80]《孙中山全集》第9卷，第272页。

[81]《孙中山全集》第5卷，第491页

[82]参见《孙中山全集》第5卷，第494页。

[83]《孙中山全集》第9卷，第282—283页。

[84]《孙中山全集》第9卷，第281—282页。

[85]详言之，“民族主义者，打破种族上不平等之阶级也”，“民权主义者，打破政治上不平等之阶级也”，“民生主义，则为打破社会上不平等之阶级也”。（《孙中山全集》第6卷，第27页）

[86]《孙中山选集》下卷，第691页。

[87] 《孙中山全集》第9卷，第284页。

[88] 《孙中山全集》第9卷，第286页。

[89] 《孙中山全集》第9卷，第298页。

[90] 《孙中山全集》第9卷，第298—299页。

[91] 《孙中山全集》第3卷，第5页；《孙中山全集》第4卷，第337页。

[92] 《孙中山全集》第9卷，第345页。

[93] 《孙中山全集》第9卷，第325页。

[94] 《孙中山全集》第9卷，第323—324页。

[95] 《孙中山全集》第9卷，第326页。

[96] 参见《孙中山全集》第9卷，第321页。

[97] 《孙中山全集》第9卷，第331页。

[98] 参见《孙中山全集》第5卷，第500页。

“五四”思想

孙中山激进而充满矛盾的宪制方案最终也无法在中国实现，因为混乱的中国没有提供这方面的条件。由于普通民众的冷漠，共和革命也并未带来预想的那种结果，相反，革命对旧秩序的冲击犹如打开了潘多拉的盒子，大大小小的坏东西都从盒子里跑了出来。靠枪杆子起家的那些武夫们已把宪法作了他们练习射击的靶子，所谓的共和国被他们挑在杀人的刺刀上。这意味着中国的一个比清朝更坏的黑暗时代的到来，武夫干政宣告了还没有来得及发育成长的宪制在中国过早地夭折。在这了无尽头的黑暗年代，一帮青年知识分子鼓足了勇气，希望把宪制从牺牲的十字架上救赎下来，带进一种新的思想境界中。这便是“五四新文化”的意义。

一　告别传统

中国近世的历史是不断认识自己又不断探寻西方的一个交融涌动的过程。从洋务运动的器物层的“师夷长技”到戊戌、辛亥时期制度层的君民共主、君主立宪和共和革命，有见识的中国人在这上面寻找民族出路的时间已用去了半个世纪。这期间，与之相伴随的必然有对自己文化传统的认识与反省，但大体上没有越出器物与制度两层的眼量。认识自己，探寻西方，中国每向前越出一步都要付出高昂的代价。洋务运动的破产，变法维新的失败，共和革命后的黑暗与苦难……中国这部已运转了几千年的庞大机器在强大的西方面前失灵的原因到底在哪里？有觉悟的中国人不能不作进一步的探求与思索。五四一代知识青年不再仅仅把触角伸向传统的专制制度，而是用从西方盗来的“科学与民主”之火把传统的价值与信仰烧掉，为中国的宪制化寻找新的伦理。这一场新文化运动的发生预示了一个新的宪制思潮的到来。

反孔教

梁启超在《五十年中国进化概论》中说："革命成功将近十年，所希望的件件落空，渐渐有点废然思返，觉得社会文化是整套的，要拿旧心理运用新制度，决计不可能，渐渐要求全人格的觉醒。"这段话明白地点出了五四新文化与辛亥革命之间的内在脉络。从近处说，辛亥革命后黑暗的社会现实直接成为五四人反省的起点。他们清醒地看到"共和政治，不是推翻皇帝，便算是了事"，"换了一块共和国招牌，而店中所卖的，还是那些皇帝'御用'的旧货，绝不谓革命成功"。[1]在他们看来，这些"御用的旧货"不是别的，恰是袁世凯复辟帝制所依恃的传统伦理。所以，"巩固共和国体，非将这班反对共和的伦理文学等旧思想，完全洗刷得干干净净不可。否则不但共和政治不能进行，就是这块共和招牌，也是挂不住的"。[2]从远处论，新文化是对洋务运动、戊戌维新与辛亥革命半个世纪以来对文化传统批判检省的继续与超越。陈独秀说：

自西洋文明输入吾国，最初促吾人之觉悟者为学术，相形见绌，举国所知矣；其次为政治，年来政象所证明，已有不克守缺抱残之势。继今以往，国人所怀疑莫决者，当为伦理问题。此而不能觉悟，则前此之所谓觉悟者，非彻底之觉悟，盖犹在惝恍迷离之境。吾敢断言曰：伦理的觉悟、为吾人最后觉悟之最后觉悟。[3]盖伦理问题不解决，则政治学术，皆枝叶问题。纵一时舍旧谋新，而根本思想未尝变更，不旋踵而仍复旧观者，此自然必然之事也。

孔教之精华曰礼教，为吾国伦理政治之根本。其存废为吾国早当解决之问题，应在国体宪法问题解决之先。今日讨论及此，已觉甚晚。[4]

事实上，正是孔子之教为袁世凯、张勋的复辟提供了理论上的口实。不管袁世凯利用孔子摆弄帝制与孔子所代表的儒教文化传统是不是一回事，既然"五四人"已强行将孔子与民国的黑暗政治发生关系，并要他对当前的现实负责，那么他们也只有"打倒孔家店"一条路了。孔教倒，传统去，民国的政治才会一片光明。"冲决过去历史之网罗，破坏陈腐学说之囹圄"，[5]这既是责任，也是希望。他们沮丧地发现，孔子及其后来的继承者所确立的纲常伦理不但成为专制制度的支柱，而且也是历代统治者所确立的一种普遍信仰。它是蚕食中国灵魂，使中国在西方面前一蹶不振的"奴隶道法"：

君为臣纲，则民于臣为附属品，而无独立自主之人格矣；父为子纲，则子于父为附属品，而无独立自主之人格矣；夫为妻纲，则妻于夫为附属品，而无独立自主之人格矣。率天下之男女，为臣，为子，为妻，而不见有一独立自主之人格者，三纲之说

为之也。缘此而生金科玉律之道德名词，曰忠，曰孝，曰节，皆非推己及人之主人道德，而为以己属人之奴隶道德。[6]

“奴隶道德”与“主人道德”决然两分，犹如专制与宪制水火一样。前者是专制制度最深厚的伦理基础，而后者则是宪制的根基。在他们看来，吞噬人的个性，是“孔门伦理”最为本质的东西：

看那二千余年来支配中国人精神的孔门伦理——所谓纲常，所谓名教，所谓道德，所谓礼义，那一样不是损卑下以奉尊长？那一样不是牺牲被统治者的个性以事治者？哪一样不是本着大家族制下子弟对于亲长的精神？所谓孔子的政治哲学，修身齐家治国平天下，“一以贯之”，全是“以修身为本”；又是孔子所谓的修身，不是使人完成他的个性，乃是使人牺牲他的个性。[7]

“孔门伦理”与家族制度是孪生的兄弟：有了家族制度，孔门伦理得以根固；有了孔门伦理，家族制度得以滋养和衍生。二者合而为一便是“专制主义之根据”。[8]它是“教一般人恭恭顺顺的听他们一干在上的人愚弄，不要犯上作乱，把中国弄成一个‘制造顺民的大工厂’”。[9]正是这个“制造顺民的大工厂”，把中国人的智慧和创造力消磨殆尽，使人丧失了人的特性成为滞呆的机器。这样的道德无疑是伪善的吃人；这样的纲常则是“非杀人吃人不能成功”的礼法。以这种被传统伦理或吃或杀的国民而处于20世纪激荡的生存竞争之下，岂有不亡国灭种之患？以这样的伦理和信仰去实行宪制，怎能没有取乱之忧？

既然孔门伦理有这样深的毒素，那么解毒以还中国健康的机体就是义不容辞的责任。五四人专注于排孔反儒的思想则主要来自进化论。陈独秀说：

孔子生长封建时代，所提倡之道德，封建时代之道德也；所垂示之礼教，即生活状态，封建时代之礼教，封建时代之生活状态也；所主张之政治，封建时代之政治也。封建时代之道德、礼教、生活、政治，所心营目注，其范围不越少数君主贵族之权利与名誉，于多数国民之幸福无与焉。[10]

他一再声言，他们反对孔教，并不是反对孔子个人，也不是说孔子在古代社会毫无价值：“孔子于其生存时代之社会，确足为其社会之中枢，确足为其时代之圣哲，其说亦确足以代表其社会其时代之道德。”[11]然而，孔教及由此形成的宗法伦理对现代社会的损伤和危害

更不能低估。因为“道与世更”是进化之理，要用旧时代宗法社会之礼教来整肃人心，独尊一说是不可能的。[12]

五四人并不糊涂，也不是全然的历史虚无主义者。他们只相信一个真理：古代社会有价值的东西并不必然成为今天生活的原则，非要用过去的思想来指导已进化了的现代生活，那只能使现代生活更糟。孔子所倡导的纲常礼法于袁世凯、北洋军阀就是一个极好的例证。孔门伦理既然被军阀政客用来残害百姓，弄得中国社会没有了光明，那么打倒军阀政治的前提就是必然首先推倒“孔家店”。这是五四人反传统的出发点。

五四人反传统所使用的方法并不是传统的，而是西方的。胡适把它称作“评判的态度”，即重新估定一切价值的怀疑态度。胡适说：

> 评判的态度，简单说来，只是凡事要重新分别一个好与不好。仔细说来，评判的态度含有几种特别的要求：（1）对于习俗相传下来的制度风俗，要问：“这种制度现在还有存在的价值吗？”（2）对于古代遗传下来的圣贤教训，要问：“这句话在今日还是不错吗？”（3）对于社会上糊涂公认的行为与信仰，都要问：“大家公认的，就不会错了吗？人家这样做，我也该这样做吗？难道没有别样做法比这个更好，更有理，更有益的吗？”[13]

应指出的是，五四人从批判传统伦理到“重估一切价值”，并不等于“整体性（或全盘）反传统”。在海外执教的林毓生教授在他的《中国意识的危机——五四时期激烈的反传统主义》一书中曾把五四新文化运动概定为“整体性反传统主义”。“反传统”是真，但说“整体性”或“全盘性”则是过实了的。其实，问题的实质还主要不在于是否“整体性反传统”，而在于“传统”应不应该“反”。1988年中国大陆的三联书店出版了林毓生教授的另一本有关五四的《中国传统的创造性转化》。虽然此书没有正面批评五四人反传统的文字，但字里行间流露出对这种“反传统”的不满。[14]从该书书名可以看出，林教授是主张“传统的创造性转化”，而不是“反传统”的。

实际上，任何传统的转化都包含了“反”或扬弃的成分，否则根本谈不上“转化”。中国传统本身的演化就是一种反守糅合的有机过程。照直说来，“反传统”并非是五四人的发明，中国思想史上反儒家传统的也并非几人。魏晋时代的孔融对儒家孝道的非难远比五四那个“只手打倒孔家店的老英雄”吴虞的批判更为激烈。从上面的引证中可以看出，五四人所“反”的主要是儒家的“吃人礼教”。他们并不否认儒家在传统文化中的

地位，但他们不满意于定儒学为一尊的格局。林毓生教授为了说明五四的全盘反传统，多次引证陈独秀《答俞颂华〈宗教与孔子〉》一文，但却省略了这篇重要文章最后一段极重要的议论。陈独秀说：“中外学说众矣，何者无益于吾群？即孔教亦非绝无可取之点。惟未可以其伦理学说统一中国人心耳。”[15]这段文字有两点必须注意：（1）陈并非不分青红皂白地全盘性反孔教，而是承认孔教亦有“可取之点”；（2）陈之所以激烈地批评孔教，是因为有人力图承续王朝的圣贤事业，以孔教统一中国人心之具。20世纪以入，“道与世更”，孔教已不能适应现时代的需要，因而也不足以继续统一人心。陈独秀自己也承认孔教对人心的收摄力，但他明确反对定儒学一尊而排除百家的传统。陈独秀说：

孔教为吾国历史上有力之学说，为吾人精神上无形统一人心之具，鄙人皆绝对承认之，而不怀丝毫疑义。盖秦火以还，百家学绝，汉武独尊儒家，厥后支配中国人心而统一之者，惟孔子而已。以此原因，二千年来迄于今日，政治上，社会上，学术思想上，遂造成如斯之果。

记者之非孔，非谓其温良恭俭让信义廉耻诸德及忠恕之道不足取；不过谓此等道德名词，乃世界普遍实践道德，不认为孔教自矜独有者耳。

中国学术，隆于晚周，差比欧罗巴古之希腊……。

我中国除儒家之君道臣节名教纲常以外，是否绝无他种文明？除强以儒教统一外，吾国固有之文明是否免于混乱矛盾？以希望思想界统一故，独尊儒学而黜百学，是否发挥固有文明之道？

窃以无论何种学派，均不能定为一尊，以阻碍思想文化之自由发展。况儒术孔道，非无优点，而缺点则正多。尤与近世文明社会绝不相容者，其一贯伦理政治之纲常阶级说也。此不攻破，吾国之政治、法律、社会道德，俱无由出黑暗而入光明。[16]

与陈独秀相比，胡适是最具“西化”气质的人，但他从未讲过一句全盘否定中国传统的话。他对中国旧礼俗，有改良之意，绝无废绝之心，而对中国古代学术则更是饶有兴味。虽然他同国粹主义、尊古主义、民族自大主义论辩时讲了某些带有激愤的片言只语，但在中国文化的出路问题上仍保持着一个冷静的学者所具有的那种清醒。在他看来，中国人在文化上所面临的“真正的问题可以这样说：我们应当怎样才能以最有效

的方式吸收现代文化，使它能同我们的固有文化相一致、协调和继续发展”[17]这一主张，胡适一生都不曾放弃。如果说“传统”可以“创造性转化”，那么胡适的这一主张可算是最为典型的代表。应当指出：五四人对传统的批判，在个别观点上确有激愤式的过火。这种“过火”不能说明五四新文化运动是“全盘反传统主义”，而更多的是出于国家民族存亡的一种焦灼，带有一种“贬损憎恨情结”。这种情形在中国历史上不止一次地出现过。辛亥革命时期，革命者面对昏聩颟顸的清王朝说过“杀尽满人，中国自然富强”的过头话；五四人也说过“二千年来用汉字写的书籍，无论哪一部，打开一看，不到半页必有发昏做梦的话”，[18]并因此而看到：我们“事事不如人，不但物质不如人，不但政治制度不如人，并且道德不如人，知识不如人，文学不如人，音乐不如人，艺术不如人，身体不如人”。要拯救我们这个“又愚又懒的”，“一分像人九分像鬼的不长进的民族”，唯一的出路就是“死心塌地去学”，学习“西洋的近代文明”。[19]这些确实过了头，然而，不置身于那个腐朽愚顽的清王朝，绝体味不出“杀尽满人”所蕴含的那种愤懑无奈之情；没有亲历过辛亥革命后中国社会的那种黑暗，绝不会理解五四人的那份痛苦和失望。当人们责备五四小青年说话过火时，千万不能忽略了这一点：正是中国社会的极度腐烂才使人说话都走样。

“青年”的价值

许多研究五四的人，不大注意作为新文化起点的《青年杂志》这个刊号。为什么一个旨在发动一场文化更新运动的刊物要用“青年”相标榜？这是不能不深加推究的。更值得注意的是，《青年杂志》（后改为《新青年》）创刊号封面上印着一排坐着的学生，上面用法语写作“LaJeunesse”（青年）。对这个法语的标题，人们往往忽略，而国外一些研究者却给予了相当的重视。有一本著作写道：“这个副题的选择不是偶然的。它本身是法国文化和法国革命民主思想深远影响的反映，不仅影响了陈独秀，而且也影响了许多他的同代人。”[20]“青年”这一符号的选择，能够说明五四与法国文化或者西方文化的联系这一点是无疑问的，但其中还有更深层的意义。

1915年9月，《新青年》创刊。陈独秀在带有发刊词性质的《敬告青年》一文中，向青年提出了这样的希望：（1）自主的而非奴隶的；

（2）进步的而非保守的；（3）进取的而非退隐的；（4）世界的而非锁国的；（5）实利的而非虚文的；（6）科学的而非想象的。显然，这种排列是有明确指向的。如果把《新青年》的反传统联系起来，那么这便是一种隐喻：前者表征着人类进化最高阶段的西方文明，后者则是中国停滞不前落后于西方的明证。要使中国赶上西方，就必须按照进化的程式，以西方文明为坐标来改造中国文化传统。因为中国孔教的“根本伦理道路，适与欧化背道而驰，势难并行不悖”。[21]孔教宰治中国两千余年，诸子学说未能摇其根本，道教不免遭其统摄，若“无西洋独立平等之人权说以相较，必无人能议孔教之非”。[22]

在这里，如果仅以“西化”与孔教“背道而驰”，便据以“议孔教之非”，是难以成立的，因为也可反其道而行之，以孔教议西化之非。那么，五四人为什么要用西化来“议孔教之非”呢？原因之一是他们认为“孔教不能适应现代生活”。“现代生活”是有所指向的，它隐含着对西方现代文明的企慕和依恋。以现代西方的唯一的参照之物——现代性为标尺来丈量西化与孔教，其今古新旧，自然是一目了然的。时代性被五四人凝固为一种尺度，今古新旧之分也就成了是非优劣之别了。而以时代性为尺度，这恰恰是进化论的路数。

进化之于生物界，便是优胜劣汰，物竞天择，适者生存，由此也形成了生物由简单到复杂、由低级到高级的进化历史。然而，生物界并不存在价值问题，所谓“简单”“复杂”“低级”“高级”，只是就机体构造而言，所谓“进”“退”“优”“劣”，只是就机体的演化和机体对环境的关系而言，这里只有时间上的序列，没有价值上的褒贬。若把进化的机理植入人与社会，情况则不同了。因为作为人的社会和社会的人与一般的生物界或生物界的生物有着质的分别。虽然说每一种高级物质运动形态必然都包含有较低形态的法则在内，社会文明也必然有时间序列上的分别。但由于价值因人与社会而生，时间与价值在社会中便形成了复杂的关系，很难用生物界的时间性概念简单地判定人类社会文明是越古越好，还是越现代越好。人类社会的文明形态本身就是千姿百态、扑朔迷离的。况且，文化人类学早已提供了人类社会文明的“进化”与生物界的进化相反的例证：“文明人”往往比“野蛮人”更野蛮，而“野蛮人”往往比“文明人”更文明。这说明：“时间在社会这一物质形态中，跟在其生物形态中不同，已经不是主要尺度了，当然更不是唯一尺度。”[23]

五四人不但使用了时间概念，而且将时间性升华为一种形而上的尺

度。周作人说：“对于中外这个问题，我们只须抱定时代这一理念，不必再找出什么别的界限。”[24]陈独秀则认为：中国的文明尚处在宗教时代和玄想时代，西方的文明已进入科学实证时代；时代不同，优劣自明。[25]

“时代”蕴含着生命。在时代的坐标上，“青年”便是一种现在与未来的交接点，只有他们才能摆脱代代相袭的传统的拖累并对既存的秩序抱有仇恨，因而只有“青年”才适合去充当“进步性”变革即进化的动力与先锋，他们象征着那种已被假定了的可以激活中华民族整体力量的“生物能”：“青年如初春，如朝日，如百卉之萌动，如利刃之新发于硎。”[26]

“青年”在历史进程中自然是具有形上意义的一种象征，它代表着创造的“时刻”，是历史真实生命的存在：“大实在的瀑流，永远由无始的实在向无终的实在奔流。吾人的‘我’，吾人的生命，也永远合所有生活上的潮流，随着大实在的奔流，以为扩大，以为继续，以为进转，以为发展。故实在即动力，生命即流转。”[27]这是以创造的时刻作为形而上历史进程的基础，以不同性质的力量分裂为对立的两极为现象界的特征。青年、春天、诞生和创造的存在完全依赖于它们的对立面：死亡、冬天、衰老和毁灭。“青年”“春天”“今”属于超自然的实在，这种时刻的能量将震荡一切。“不仅以今日青春之我，追杀今日白首之我，并宜以今日青春之我，预杀来日白首之我。”[28]

在这里，“时代性”就是一种象征，一种进化的标志，一种判定文化优劣的最高尺度。合乎时代性即意味着“新”或进步，西方文化便是一个好的例证。相反，中国文化传统最大的弊害也在于时代性的缺失，以至于在中西文化竞争中，咱们总是吃亏挨打。五四人既然用了时代性这一法则，他们也只有依恃“青年”这一具有时代意义的价值符号了。

其实，在东西文化之间虽有新旧之分，高低之别，然而这种分别也只具有相对意义。说到底，文化是人的创造物，是特定人群在特定生存条件下进行生存的表现，是这些人群的人类本质的对象化。换个角度说，无论中国文化还是西方文化，都有它自己发生和存在的历史时间和社会空间。超时间、超空间、超人群的文化是不存在的，也是不可思议的。由于不存在超时间的文化，所以规定了文化有时代性；由于不存在超空间的文化，所以规定了文化有民族性。不言而喻，由时代性展现的文化的时代内容，是变动不居的，在社会历史的转折关头，甚至可以发

生前后对立的变化，使同一文化类型分为截然不同的阶段；不同文化类型之间，也可比较出时代上的同异。由民族性展现的文化的民族内容，则相对稳定且多姿多彩，它使文化得以形成自己特有的思维方式、抒情方式、行为方式和价值取向，以及文化诸因素的结构方式，即形成自己特有的类型。[29]

从文化的时代性来讲，尽管它展现的时代内容变动不居，但其中也寓有不变的永恒成分，文化因此而得以积累，使新胜于旧，今胜于古；从文化的民族性来讲，尽管它特色各异，但其中也寓有普遍的人类成分，文化因此而得以传播，在历史上，一种文化为其他民族所吸纳、接受是常有的事情。以进化论作为底色的文化一元说虽然发现了文化的时代性，但漠视了文化的民族性。这种风靡于19世纪下半叶和20世纪初的文化一元说，对于那些把西方文化当作人类文化最高成就并因此而沾沾自喜、忘乎所以的西方学者来讲是非常自然的；但对于迎面自己的祖国挨打受欺的中国知识分子来讲，服膺文化一元说，却如吞下一只苦果。

实际上这是近代以来的中国知识分子被迫放弃华夏中心说去相信西方中心说，理解到文化有时代性却又处处感觉到文化有民族性的表现。在华夏中心说支配着中国知识分子头脑的时候，文化的时代性（虽然以进化论的形式出现）和民族性是统一的；相信了西方中心说即文化一元说以后，时代性（理智所追求的价值）与民族性（感情所系念的传统）发生了明显的分裂。这种理智与感情的矛盾，不能靠理智战胜感情这一通常的方式去解决，只能靠文化理论的片面性来消除。[30]

五四人文化观的缺陷，不在于激烈的反传统，而在于他们以“时代性”为唯一尺度。他们简单地把“文化传统”看作是一个仓库，以为只要把仓库打扫干净，留出一些地方，便可以放进许多西方文化的新东西。正如庞朴先生所云：“五四人物在传统与现代化问题上的根本理论弱点，即在于他们误以西方人的行为方式为人的普遍行为，误以西方人的习性为人的普遍本性，用过去对待经书的态度去对待西方的学说，重新崇奉一套放之四海而皆准的真理。”[31]其实，中西虽存在着贫富之别，但绝无四海皆准的真理可言；中西有介入世界的不同视角，但绝不是瞎子与慧眼的区别；中西可以互补之处不少于需要移入之点，并非总是“自己事事不如人”。

科学与民主

1915年9月，陈独秀在《敬告青年》一文中说："近代欧洲之所以优越他族者，科学之兴，其功不在人权说下，若舟车之有两轮焉。""国人而欲脱蒙昧时代，羞为浅化之民也，则急起直追，当以科学与人权并重。"[32]这里所说的"人权"与民主同义。五四人往往只是接受西方的价值符号，而对诸如科学、民主、自由、平等、人权、宪制等概念并未作出清晰的界定。

陈独秀曾给科学下过一个简单定义："科学者何？吾人对事物之概念，综合客观之现象，诉之主观之理性而不矛盾之谓也。"[33]科学的价值在于"明其理由，道其法则"。要求真理，兴学术，"归纳论理之术，科学实证之法"，都是不可少的。[34]他们都推崇归纳法，把它看作是获取真知的最有用、最可靠的方法和途径。他们不但强调要"用科学解释宇宙之谜""以科学说明真理"，而且"以为举凡一事之兴，一物之细，无不诉之科学法则"。[35]胡适重视实验主义方法，强调对于任何事物都必须求诸科学的实验实证，反对空想和虚玄。若已被科学判定不合理的、不适合现代社会生活需要的，即令它是"祖宗之所遗留，圣贤之所垂教，政府之所提倡，社会之所崇尚，皆一文不值也"。[36]

科学不仅可以疗治中国的外伤，而且还可以根治中国内在的"无常识"的思维："无理由"的信仰。陈独秀说：

宗教之功，胜残劝善，未尝无益于人群；然其迷信神权，蔽塞人智，是所短也。欧人笃信创造世界万物之耶和华，不容有所短长，一若中国之隆重纲常名教也。

在昔蒙昧之世，当今浅化之民，有想象而无科学，宗教美文，皆想象时代之产物。

凡此无常识之思维，无理由之信仰，欲根治之，厥惟科学。[37]

用科学去批判宗教，这是五四人把科学拔扬到极致的最重要表征。围绕着科学与宗教问题，陈独秀发表的文字很多，如《驳康有为致总统总理书》（1916）、《宪法与孔教》（1916）、《孔子之道与现代生活》（1916）、《再论孔教问题》（1917）、《复辟与尊孔》等文。在此过程中，他一再强调学习科学对于反孔教的重要性。在《再论孔教问题》一文中，竟提出了以科学代替宗教的主张：

人类将来真实之信解行证，必以科学为正轨，一切宗教皆在废弃之列……人类将来之进化，应随今日方始萌芽之科学，日渐发达，改正一切人为法则，使与自然法则有同等之效力，然后宇宙人生，真正契合。……科学之进步，前途尚远。吾人未可以今日之科学自画，谓为终难决疑。反之，宗教之能使人解脱者，余则以为必先自欺，始克自解，非真解也。真解决疑，厥惟科学。故余主张以科学代宗教，开拓吾人真实之信仰，虽缓终达。[38]

科学的方法和科学并不完全是一回事。用科学代替宗教的说法是浅薄的。人类的历史已经证明，科学需要信仰的支撑，否则它就会堕落成赤裸裸的先进杀人工具。一个无可争辩的事实是：科学改变了人类生活方式的同时，也使人类的道法在进化中堕落。科学可使人类生活得更好，宗教可教人知道如何活着。

五四人在科学的召唤下，也期望中国能够弃绝儒家传统，建立一种以人的自主性为基础的西方式立宪制度：

所谓立宪制体，所谓国民政治，果能实现与否，纯然以多数国民能否对于政治，自觉其居于主人的主动的地位为唯一根本之条件。自居于主人的主动的地位，则应自进而建设政府，自立法度而自服从之，自定权利而自尊重之。倘立宪政治之主动地位属于政府而不属于人民，不独宪法乃一纸空文，无永久厉行之保障，且宪法上之自由权利，人民将视为不足重轻之物，而不以生命拥护之；则立宪政治之精神已完全丧失矣。是以立宪政治而不出于多数国民之自觉，多数国民之自动，惟日仰望善良政府，贤人政治，其卑屈陋劣，与奴隶之希冀主恩，小民之希冀圣君贤相施行仁政，无以异也。……共和立宪而不出于多数国民之自觉与自动，皆伪共和也，伪立宪也，政治之装饰品也，与欧美各国之共和立宪绝非一物。[39]

国民之科学与民主觉悟的有无、高低是中国宪制能否成功的关键。只有从伦理层面楔入科学与民主的价值，中国宪制才会有成功的希望。在他们看来，新国家的建立，社会的改造，归根到底是把人的东西还给人，是个体创造与自由的弘扬。人权不是别的，它首先意味着应把人当作人平等对待，人应按自己的意愿活着；意味着每一个有良知的人应从自己生存的群体里体验自己的境遇，体验对己的态度。具体说，人权就是：

要独立自主之人格，要平等自由之人权；[40]法律上之平等人权，理上之独立人格，学术之破除迷信、思想自由；经济之财产独立；[41]个人之自由权利，载诸宪章，国法不得而剥夺之；[42]内图个性之发展，外图贡献于其群；[43]

我有口舌，自陈好恶，我有心思，自崇自信，绝不容他人之越。[44]

人权就是人格独立、权利平等、思想自由，即对个体价值的张扬与信念。

林毓生教授在评价五四关于个体自由的人权概念时，从西方的自由主义历史中得出这样一个结论：在西方，个人价值的最终辩护不是基于理性的探讨，而是基于由宗教信仰世俗化所演化的伦理信念；个人的价值是由法律及政治秩序（法治与民主制度）所保障。这些都是历史演化的结果而非有意的特别设计。而自由的政治与立法制度的功能亦大大仰赖于思想与道德的秩序，这也是由历史演化而来的。他认为：个人主义的精神必须经常自觉地维护，否则将趋于式微。如果没有争取个人自由自觉运动，则自由制度经常会遭受每个社会中均有的反自由力量的破坏。但是，此种自觉运动必须建立在既有的价值与道德架构上，而这个架构仅能从传统演化而来。一个自由的社会必须建基于传统。[45]

林教授对西方个人价值“由历史演化而来”的命题再三致意，并不是为了强调个人自由与西方历史的关系，而是旨在说明个人价值在中国的不可植入性，隐含着对五四倡扬个人价值的人权概念的不满和否定。他在对西方个人价值作了“由历史演化而来”的简单说明之后，对五四作了这样的否定性评价：

五四时代初期对于个人的关切与反传统思想运动有密切的关联。而且这种反传统思想是整体性的。但是，个人价值的观念必须是一个道德信念，而此一道德信念仅在它为社会道德秩序的一部分时方有其社会的意义。这种道德秩序也仅能由传统演化而来。五四时代的社会情况及思潮却不容许中国传统作任何创造的转化（Creative Transformation），而此项转化却为真正的自由理想在自由知识分子心中获得某些基础所必需的。既然五四反传统的知识分子有意完全拒斥儒家的传统，他们当然就不会去寻求创造地转化传统的可能性了。即使他们要将儒学与西方自由主义相整合，他们也会觉得并不可能，因为他们对儒学的了解深受传统思想模式的约制之故。[46]

林教授的这番宏论旨在说明五四对个人价值倡扬的无意义性。因为个人价值只能从“历史演化而来”，在中国最多也只能从“传统的创造性转化”中来。强调一种文化的历史性或民族性这并不错，但把文化的民族性绝对化，这仍是林教授一再反对的“文化一元论”的路数。虽然个体价值根植于西方传统并带有民族性，但这并不意味着它不可以传播、不可以

为其他民族的文化所接受、吸纳。当一种文化与另一种文化相接触而开始相互影响和交融时，往往是自然发生的，并不是先人为地为其进行一番传统的创造性转化，然后再迎接它入籍安家。其实，一种新文化因子的移入本身就是对传统的一种改造，并经过两者的交互作用以后，要么自然地融入传统成为新文化的一部分，要么为本土文化所拒弃。一个不能忽视的事实是：西方的个人价值之于中国，虽然过程漫长了一些，但它毕竟在进步。谁能说，今天的中国台湾或是祖国大陆，对个人价值的重视程度还比不上西学传入中国以前的时代？对大多数的中国人来讲，倡扬个人价值、重视个人价值，实是与五四新文化运动分不开的，就此否定五四的价值是不公正的。

当然，个人价值作为“由西方历史演化而来”的东西，要为中国文化传统“整体性”接纳，必然面临着对我们自己传统的改造，并有赖于将其植入到“道德秩序”层面，且为政治法律秩序所保障。然而，任何传统的转化首先都包含着对传统的扬弃。事实上，在中国，不批判儒家的纲常伦理，不打倒吃人的礼教，而奢谈个人价值与传统的转化，只能是事实的对个人价值的拒绝。并不能因为五四许多人没有像现代的新儒家那样从儒学传统中“开”出西方的民主和自由来，就连五四要打倒的吃人礼教都要否定。林教授的论著意在批评五四没有将传统创造性转化，其实，中国文化传统的转化是一个过程，而且这一过程是由许多纽结组成的有机链条。五四人对传统的扬弃便是解开了第一个纽结，是这一链条的必要一环，他们做了应该做的事情。当然，五四没有完成传统的现代转化工作，因此既继承五四又超越五四便是今天的责任。如果把文化传统的现代转化比作挖掘宝藏，那么可以这样说，是五四人首先做了除去杂石乱草的清理工作，并开破了第一、二层盖土，而今人或后人要做的就是在五四动工的地方继续干下去。

思想的缺陷

五四人的科学与民主理论是有毛病的，但问题并不在于他们未对传统进行创造性转化，而在于对科学与民主本身的理解。他们崇尚科学，却同时又把科学泛化为“新文化”的一部分。陈独秀、胡适坚守“科学万能”的信仰，把唯物史观、实验主义也纳入科学规范中，使科学意识形态化，并把科学方法推演为普适于自然、社会和人生的哲学，使其成为一

种科学主义或唯科学主义的思想体系。他们的着眼点不在于科学本身的发展，而只关心科学对文化和社会的改造。陈独秀、胡适原本想以科学反对迷信，其结果则是把科学拔扬为一种信仰，变成对科学的迷信。

在宪制民主问题上，他们把民主和人权概念不相区别地加以使用，混淆了两者的价值。他们并未清楚地认识到，民主作为由普通民众主导国家权力并由此而形成的一套固定的程序、制度与人权概念可能存在的冲突。他们没有分辨民主与人权在价值取向上的不同，以及由此在制度方面所形成的差异。从民主理论着眼，他们对民主的探析仍旧停留在价值预设的水平，固守一种“民主乌托邦”的理论模式。五四人欢迎西方的民主，但并没有探讨中国应怎样发展民主。

在西方，民主首先表现为一套行之有效的制度，如议会制度、政党制度、投票制度、（公民的）权利制度、（政治家的）责任制度等等。五四人并没有从制度层面对民主加以研析，对中国怎样运用这些制度更是无从下手。他们绕开法治问题讨论民主，并不是一个简单的疏漏。中国近世以来，从王韬、郑观应等知识分子开始到五四一代，他们在纵论西方民主时都是津津乐道其形上价值，而很少触及西方民主生长所依恃的法律秩序。梁启超虽然曾使用过法治概念，但对其作了错误的理解；严复翻译了孟德斯鸠的《论法的精神》，但并没有强调法治的意义。离开法治谈民主，民主就是一句空话：

实现民主必须先有法治。但我们没有法治传统，却又要实行民主，所以成绩一直不理想。民主产生与运作，必须先有法治；而我们是为实行民主才要求实现法治。事实是，必须先有法治才能实行民主。但我们压根儿就没有法治的传统（只有人治与刑罚的传统），这是我们的根本问题所在。[47]

林教授的观点，也正是我们的看法。

民族主义

五四对科学与民主的接受与倡扬并非是从知性的认知层面开始的。事实上，他们也未曾对科学与民主做过扎实的实证研究。他们首先把科学与民主看作一种新的意识形态，一种新的价值符号。换句话说，科学与民主之于五四，不是探求，而是信仰与置设，试图用科学与民主作为新伦理的架构，以取代中国传统的旧伦理、旧信仰。这种主观取向与对

待中国文化传统的态度相互关联，相互影响，以至于他们最终没有给传统文化于新文化中一个确当的位置。事实是，五四之所以要打倒孔家店、反传统，主要不是因为他们在知识层面发现儒家学术出了问题，而是敏锐地体察到作为一种意识形态体系的儒学已失去了往日震慑人心的力量，无法在新时代的洪流中充当起整个民族的信仰。这样一来，“反孔教”就有了明确的价值指向：

在西方中世纪，神学的意识形态体系与王权的政治秩序基本上是二元分立的，而在中国大一统结构之中，专制主义政治与儒家意识形态都高度联镇整合。在西方列强的压迫下，整个民族出现生存危机，王权统治秩序出现解体时，在意识形态领域也相应出现了权威危机，于是西学中的民主科学就作为一种新的价值和信仰符号被中国的启蒙学者们提了出来，用以取代日益式微的传统儒学。无论是进化论，还是实验主义方法，在西方纯粹是价值中立的学术流派，一为中国知识分子所引进、接受，就立即上升到意识形态高度，成为人生观、救国术。[48]

五四人并不大关心知识更新，而关切的主要是意识形态的转换。虽然他们也倡导科学的方法，要人们破除迷信，用科学的方法认识世界，更新思维方式，但始终没有成为新文化的主潮，始终不具备西方学人那种“为求知而求知”的纯学境界。“他们在主观意识层上反传统，但知识与信仰合二为一的传统心态仍然左右着他们对新文化的理解。民主和科学，既是真的，又是善的，更是神圣的。”在意识形态压倒一切的气氛下，扎实的学术工作自然很难有独立的地位。许纪霖把这种现象称为“五四怪圈”。其实，这并不“怪”。五四没能在知识层面下功夫主要不在于“知识与信仰合二为一的传统心态仍然左右着他们对新文化的理解”，而主要在于客观的情势不允许五四人坐在书斋做“为求知而求知”的纯学术。中华民族的存亡迫在眉睫，一群爱国知识分子主要是出于对客观情势的一种焦灼式的反应。许纪霖也承认：“在中国，由于近代文化变革是诱发于整个民族的生存危机，所以蒙上浓厚的意识形态色彩乃势所难免，中国的启蒙直接是为应急，纠国民在心理上不能容纳民主共和制度之弊。”[49]

爱国主义、民族主义始终是近世以来中国知识分子思想的主旋律，一切问题都必须受它规约。五四的科学民主信仰，以及对传统文化的极度失望都是与此相伴相生的。《新青年》的发刊词中说，“国人而欲脱蒙昧时代，羞为浅化之民也，则急起直追，当以科学与人权并重”，这不仅

是对科学与民主的呼唤，更意味着对民族生存与发展的一种焦虑，是民族主义的宣言。正因为如此，科学与民主对新伦理、新信仰的置设更多地由现实出发。这种对民族存亡的最高关切在“九·一八”事变后迅速变为一种强烈的民族忧患意识，并相应地出现了两个引人注目的变化：“一是思考的重心迅速集中到现实政治问题上，原本就印有显著意识形态标志的文化讨论演变为直接的政治讨论；二是对中西文化交锋的文化多元格局不再耐烦，普遍呼唤统一的民族精神，迅速重建价值信仰权威。”[50]许纪霖所指的是五四之后的两个全国性大讨论。一个是以胡适主办的《独立评论》为中心阵地的“民主与独裁大讨论”。这场讨论被许纪霖作为论证五四“知识系统依旧未曾独立，未曾摆脱政治价值的功利纠缠”的一个注脚。因为论战双方争执的焦点在于：在困难深重和现实可能的环境下，中国政制应采取何种形式。无论是胡适等人坚持民主政治的初衷，还是丁文江、蒋廷黻等知识分子为了强化国家的凝聚力，迅速实现统一，主张放弃民主宪制，实行新式独裁，都没能够“摆脱政治价值的功利纠缠”。问题是：在困难当头之际，一个爱国知识分子不可能“摆脱”掉现实给予他的那种压迫，他不可能把政治这个解决目前困境的根本问题撇在一边不管不问，做他的“纯学术”。这或许正是那个曾发誓“二十年不谈政治”的胡适最后不但大谈政治，而且还做了“过河卒子”的“不得已”的缘由。

中国知识分子与西方知识分子的不同，主要不在于后者能够“为求知而求知”，而在于中国社会从未给知识分子提供做“纯学术”的环境与条件。另一场讨论是以上海十教授《中国本位的文化宣言》为肇端的中国本位文化大论战。许纪霖认为，这场讨论之所以产生，是因为“许多知识分子感到：大敌当前最急迫需要的是高扬爱国主义精神。但爱国热情并非凭空产生的，它需要统一的价值信仰作为文化背景，显然，这种文化只能是土生土长的，与民族有着天然的历史联系。因此，迅速融合中西文化的精华，重建全民族的共同信仰，成为许多知识分子的强烈心愿和努力方向”。[51]显然，这种以重建“价值信仰”为解决问题的方法是五四路数的延续。而实际上，这两个讨论所反映出来的问题，并不主要是因为五四“知识与信仰合二为一的传统心态左右着他们对新文化的理解”，而是来自五四对民族问题的最高关切，来自五四人那种强烈的民族主义的心绪。正是因为五四新文化潜有强烈的民族主义意识，所以才会在1919年后随着民族危亡的加深越发凸现出来。对此，不管用“知识与

信仰合二为一”的分析模式，还是用“启蒙与救亡两重变奏”的分析框架[52]来概定五四新文化运动都是不确当的。正是因为五四运动潜有民族主义的强烈色彩，所以五四人最终把科学与民主的李泽厚先生的这个分析框架是有问题的。且不说把五四新文化运动简单地界定为“启蒙与救亡”运动是否确当。更重要的是，李先生忽略了这样一个问题：五四新文化运动不仅因民族危亡而发兴，而且这一运动自始至终都潜有民族主义这一主线，只不过1919年后这一主线更加凸现而已。“救亡压倒启蒙”的问题是不存在的。实际上，五四人由思想文化层面统一的科学民主信仰转变为政治立场的分路，都是由强烈的民族主义意识所致。作为五四新文化运动统一阵营的陈独秀、胡适、鲁迅、李大钊最终都找到了各自不同的政治归宿，也是民族主义发展的必然结果。信仰作为救国的新工具。

当他们告诉青年“内图个性之发展，外图贡献于其群”时，他们并没有发现这里面所隐含的巨大矛盾。实际上，个性的发展与国家民族的复兴属不同的价值范畴，硬要把两者扯在一起，在理论上会遇到无法克服的矛盾。如果他们理解的民主意味着个性被尊重，那么当“个性的发展”与“贡献于其群”发生矛盾时孰为重？假若以前者为重，原来的价值设定就毫无意义也没有必要；假若以后者为重，实际上是消除了民主价值的预设。在有的情形下，五四人对“贡献于其群”比对“个性发展”给予了更多的关注。陈独秀说：“国人而欲脱蒙昧时代，羞为浅化之民也，则急起直追，当以科学与人权并重。”这里，民主（人权）仍被看作是推进民族复兴与进步的工具，不是一个独立的价值实体，这仍是严复“力本论”的路数。

从这一意义上说，五四人对民主（人权）的价值体认与康梁一代知识分子对民权、自由的价值体认没有什么两样。张灏先生认为，康梁一代知识分子与五四人虽然有重大区别，但两者也有某种共同的东西：他们有着相同的人格理想和社会理想，都在不同程度上坚持集体主义和民族主义，而且经过五四运动，梁启超的国民理想成为20世纪中国价值体系的一个重要和持久的组成部分。[53]可以这样说，五四新文化对宪制新伦理的倡扬与寻求，是近世以来中国富强路径探寻的继续。

二　惟民主义

如果说，五四新文化运动是为中国宪制寻求“新伦理”以最终解决国家的出路问题，那么，取代“科学和民主”而勃兴的共产主义运动则标志着中国宪制思潮——已突破早些时候的西化模式——另辟新路的开端。无论新文化运动或中国共产主义运动，都是和陈独秀这个名字联系在一起的。作为五四新文化运动的旗手和中国共产主义运动的创始人的陈独秀，其思想由惟民主义到社会主义的转变，集中体现了20世纪中国宪制思潮递嬗演变的轨迹。

富强的工具

在那个时代，国家的强弱、民族的兴衰无疑是一个最切紧的问题，它牵动了像陈独秀这样的新一代知识分子的思想神经。所谓的文化问题、政治问题都必须纳入富强的“场”中加以解决。陈独秀的思考以及他最后的政治转向，似乎也只有在这个“场”中才能得到合理的诠释。在中国，纵然富强的路径有千万条，但最终似乎都落脚在政治制度、国民自觉性和文化改造等问题上。

“国民”在陈独秀的思想体系里是一个与“文化”有着同等价值的概念。有时他使用“人民”，有时也使用“民众”，指谓他所关注的对象。从“国民性”出发，陈独秀认为中国贫弱的主要原因不是源于外敌和专制，而是中国国民的德智力的衰败。他指出：“吾国社会恶潮流势力之伟大，与夫个人抵抗此恶潮流势力之薄弱，相习成风，耻廉道丧，正义消亡，乃以铸成今日卑劣无耻退葸苟安诡易圆滑之国民性！呜呼，悲哉！亡国灭种之病根，端在斯矣！”[54] 谁应对这种劣败的“国民性”负责呢？真正的黑手不是别的，正是我们自己曾津津乐道了几千年的文化传统。在他看来，正是儒家的“礼让”、道家的“雌退”、佛家的“空无”窒息了强梁敢进之思，使国民的抵抗力从根上断绝。因此，中国的富强之道就在于国民性的重塑和文化的改造，没有“国民根本之进步”，“没有多数国民之自觉与自动”，就无法摆脱黑暗的政治，国家社会就会进一步陷入深渊。从这里，陈独秀发现了青年身上蕴藏的活力与价值。青年既是文化改造、国民性重塑的切口，又是容易激发活力改造自身的新型群体。青年如早晨八九点钟的太阳，它预示着今天和未来，而老年则如同西山薄日，是即将死亡的表征。

既然青年是国家富强的先锋和工具，改造文化就要从青年入手：“盖

改造青年之思想，辅导青年之修养，为本志之天职。批评时政，非要旨也。”[55]这是《新青年》杂志的要旨。当然，改造了的青年应是西方式的人，他们具有自主性、进步性、世界性、实利性、科学性，他们与中国“老年”身上的“奴隶”“保守”“退隐”“锁国”“虚文”“想象”相对立。他还在《东西民族根本思想之差异》一文中，以“战争”与“安息”、“个人”与“家族”、“法治”与“感情”、“实利”与“虚文”这样的对比，定出中西文化价值的优劣，以诱导青年开放心灵，吸纳西方式的新观念、新事物。有了这样的青年，中国就会“遵新陈代谢之道降盛”。[56]他力倡“政治的觉悟”和“伦理的觉悟”也是为了“吾国欲图世界的生存”。

从关切国家的富强目标出发，陈独秀希望被西方价值熏染过的青年能够担当起改造国民性的重任，因为国民的麻木不仁与政治的腐败有着密切的关联：

> 吾国年来政象，惟有党派运动，而无国民运动也。……吾国之维新也，复古也，共和也，帝政也，皆政府党与在野党之所主张抗斗，而国民若视对岸之火，熟视而无所容心；其结果也，不过党派之胜负，于国民根本之进步，必无与焉。[57]

> 所谓立宪制体，所谓国民政治，果能实现与否，纯然以多数国民能否对于政治，自觉其属于主人的主动的地位为唯一根本之条件。自居于主人的主动的地位，则应自进而建设政府，自立法度而自服从之，自定权利而自尊重之。倘立宪制治之主动地位属于政府而不属于人民，不独宪法乃一纸空文，无永久厉行之保障，且宪法上之自由权利，人民将视为不足重轻之物，而不以生命拥护之；则立宪政治之精神已完全丧失矣。是以立宪政治而不出于多数国民之自觉，多数国民之自动，惟日仰望善良政府，贤人政治，其卑屈陋劣，与奴隶之希冀主恩，小民之希冀圣君贤相施行仁政，无以异也。……共和立宪而不出于多数国民之自觉与自动，皆伪共和也，伪立宪也，政治之装饰品也，与欧美各国之共和立宪绝非一物。[58]

文化与国民、青年与文化、青年与国民、国民与宪制、宪制与国家富强，这些不同层次的价值关系被陈独秀安排在一个井然有序的思想框架内。在这个框架里，“国家富强”是处于最顶端的一项，而宪制问题只有与此直接建立起必然的联系时，它才具有紧迫性和重要性，因为一种真正的民主宪制无疑是民族强盛的强有力的基础和保证。当然，这一具有强大功利价值的制度的立行仰赖于国民在政治的“根本之觉悟”、国民的“自觉与自动”，即国民的积极参与和文化传统的改造，而能够担当起如此重任的最可靠的角色必然是易被改造和淘洗的青年一代，所以青年

便是这一切的最基本力量和价值。宪制之于制度层面，在陈独秀的思想体系中无疑是独立的一项，它始终为陈焦虑的关切着。但在“终极”意义上，宪制又是服务于国家富强、民族兴盛这一目标的工具。正如论者所言：

启蒙的目标，文化的改造，传统的扔弃，仍是为了国家、民族，仍是为了改变中国的政局和社会的面貌。它仍然既没有脱离中国士大夫“以天下为己任”的固有传统，也没有脱离中国近代的反抗外侮，追求富强的救亡主线。[59]

对宪制的追求如同思想文化的启蒙一样，都成了进一步推进民族主义的一种新工具。

人民的民主

如果把陈独秀思想体系中的“民主”转换为意思相近的“人权”、“宪制”这样的概念是不会有太大问题的。实际上，陈独秀自己经常把民主和人权这两个概念交互使用。

在西方，人权与民主是两个不同的概念。前者意味着个人在社会及国家中应具有的尊严和价值，它构成了民主制度的道德基础；后者意味着国民参与和分享国家权力的一种体制和制度，有时也特指一种生活方式和作风。宪制是民主与人权的法律表现，是民主与人权的秩序。陈独秀并没有仔细分析西方宪制的这些价值要素，而把民主概念主要运用在意识形态的意义上。

民主首先被看作是一种反专制的武器，一种为国家富强设计出来的工具。陈独秀始终坚信：西方国家之所以富强是因为它们实行宪制民主；中国之所以贫弱挨打是因为中国因循专制。民主与专制的优与劣，是因为两者带来的结果迥然不同，前者是强盛，后者是贫弱。专制国家的劣性在于“狭隘自私”，民主宪制国家的好处在于“利益的普遍性”。他这样写道：

吾华未尝有共谋福利之团体，若近世欧美人之所谓国家也。……中国伊古以来，号为建设国家者，凡数十次，皆未尝为吾人谋福利，且为戕害吾人福利之蟊贼；吾人数千年以来所积贮之财产，所造作之事物，悉为此数十次建设国家者破坏无余；凡百施政，皆以谋一姓之兴亡，非计及国民之忧乐，即有圣君贤相，发政施仁，亦为其福

祚攸长之计，决非以国民之幸福与权利为准的也。[60]

相反，西方的民主宪制国家则是“为国人共谋安宁幸福之团体”。[61]在这样的国家，人民的权利受宪法的保护，因此国民便有真诚的“爱国心”。而在五四时期的中国，由于“非以国民之幸福与权利为准的”，所以，“实无立国之必要，更无爱国之可言”。[62]陈极力鄙视那种舍弃了人民的利益与权利的国家所倡导的爱国心。如果国家与人民的普遍利益无关，只是君主私欲的一种满足，这样的国家灭亡也并不足惜：“国家者，保障人民之权利，谋益人民之幸福者也，不此之务，其国也存之无所荣，亡之无所惜。”[63]人民就是尺度：保障人民利益与权利的是民主，损民之利肥己之私的就是专制。因而，人民的“民主国家”取代君主的“专制国家”既是文明进化之必然，也是富民强国之道。

把握“人民”在陈独秀思想中的地位，是理解陈独秀与中国宪制思潮之关系的关键处。五四以后，陈独秀的思想发生了很大变化，但对人民的深切关怀却始终未变。在一定意义上说，正是“人民”的情怀使他在转变为一个中国共产主义者后又始终不能忘却民主价值。1919年6月，陈独秀在《每周评论》上撰写了《我们究竟应当不应当爱国？》一文，重述了人民的意义：“我们爱的是国家为人民谋幸福的国家，不是人民为国家做牺牲的国家。”[64]为此，他还对国家作了一种“惟民主义”的解释：

近世国家主义，乃民主的国家，非民奴的国家。民主国家，真国家也，国民之为产也。以人民为主人，以执政为公仆者也。民奴国家，伪国家也，执政之私产也，以执政为主人，以国民为奴隶者也。真国家者，牺牲个人一部分之权利，以保全体国民之权利也。伪国家者，牺牲全体国民之权利，以奉一人也。[65]

在这段话中，引人注目的是“牺牲个人一部分之权利，以保全体国民之权利”这句话，它集中体现了陈独秀对“个人”与“国民”两者间的价值取向。陈在别处也谈到个人主义以及个体价值和自由的重要性，但这种重要性从根本上说还是它对整个国民的德智力的意义。

民主首先意味着群体意义上的人民当家做主，这是中国人对民主宪制的最普遍最直接的理解，也是中国人对西方宪制能够普遍接受并加以传播的主要原因。为了人民的民主，陈独秀还以中国人所理解的林肯的民主主义，即所谓的“民治、民有、民享”为武器去批判中国传统的民本

主义：

> 夫西洋之民主主义（Democracy）乃以人民为主体，林肯所谓"由民（by People）而非为民（for People）"者，是也。所谓民视民听，民贵君轻，所谓民为邦本，皆以君主之社稷——即君主祖遗之家产——为本位。此等仁民爱民为民之民本主义，皆自根本上取消国民之人格，而与以人民为主体，由民主主义之民主政治，绝非一物。[66]

陈独秀把他这种"拜人民教"称为"惟民主义"和"由民主义"是非常贴切的。这表明陈独秀对宪制关注的重心是"谁主权"，而不是宪制的民主程序与操作的问题。民族主义的焦灼感抑制了他对民主宪制的进一步探索。

既然陈独秀把民主宪制问题主要理解为是"少数人"还是"多数人"的问题，那么人民间的关系如何构成就是民主的核心。一种真正的民主宪制就是由人民平等地行使权力，这是惟民主义必然引申出来的结论。陈独秀对平等价值的期待主要体现在《实行民治的基础》一文中。该文是他对来华访问的杜威所讲的民治主义的评述和发挥。杜威把他的民治主义概括为四个部分：一是政治的民治主义，用宪法保障权限，用代议制表现民意；二是民权的民治主义，注重人民的权利，如言论自由、出版自由、信仰自由等；三是社会的民治主义，即平等主义，如打破不平等的阶级，除去不平等的思想，求得人格上的平等；四是生计的民治主义，即打破不平等的生计，铲平贫富的阶级等。[67]显然，杜威的民治主义前两项是从国家权力与公民权利自由的关系中强调民主宪制价值的，而且重心也不是群体意义上的"人民"，而是个体即自由权利问题。注意这种微妙的差别，对理解陈独秀的民主宪制观具有重要意义。在杜威的民治主义中只有后两项才与平等问题相关涉。

陈独秀在理解杜威的民治主义时，所强调和发挥的是人民以及与之相关的平等的重要性：

> 我们政治的民治主义的解释：是由人民直接议定宪法，用宪法规定权限，用代表制照宪法的规定执行民意；换一句话说：就是打破治者与被治者的阶级，人民自身同时是治者又是被治者；老实说：就是消极的不要被动的官治，积极的实行自动的人民自治；必须到了这个地步，才算得真正民治。[68]

这种“拜人民教”与杜威所倡导的保障权限和自由、代议制的政治民治主义在价值取向上是极为不同的。在把政治上的民治主义作了如此发挥之后，陈独秀进一步表达了他对国家和社会目标的深深致意：“我们现在盼望的实行民主，自然也不限于政治一方面。而且我个人的意思：觉得‘社会生活向上’是我们的目的，政治，道德，经济的进步，不过是达到这目的的各种工具；……我敢说最进步的政治，必是把社会问题放在重要地位，别的都是闲文。”而在政治和经济这两个工具中，“又是应该置重社会经济方面的；我认为关于社会经济的设施，应当占政治的大部分；而且社会经济的问题不解决，政治上的大问题没有一件能解决的，社会经济简直是政治的基础”。[69]这是陈独秀对经济民治主义所作的典型的平等主义解释。人民、自治、地位平等、经济平等构成了陈独秀完整的思想体系。他认为，时代精神的价值就是民主，包括：政治的民主，即民治主义；经济的民主，即社会主义；社会的民主，即平等主义；道德的民主，即博爱主义；文学的民主，即白话文。而民主就是反对一切不平等的阶级特权。[70]

陈独秀关怀的人民，主要是那些社会地位低下的弱势群体，即处在达官贵人之下的劳苦大众。对他们的关怀与同情自然引出了他对平等价值的眷恋和追求。这和西方知识分子所关心的市民个体的自由和权利有着不同的文化范式。西方文化中的平等意指的主要是“机会均等”，即权利上的平等；而陈独秀则主要从结果的均衡和社会实质上的“均富”去体认平等价值。他一方面激烈地反对中国文化传统，另一方面又从自己的文化传统中去寻求“支援意识”：

自古以来，就有许多的“井耕”，孔子的“均无贫”，种种高远理想；“限田”的讨论，是我们历史上很热闹的问题；“自食其力”，是无人不知道的格言；因此可以证明我们的国民性里面，确实含着许多社会经济的民治主义的成份。[71]

这个激烈反传统的人，身上拾得的传统东西未必就比声言维护传统的人少。反传统的人照样是传统的囚徒。陈独秀晚年客死四川江津而不折服，这是中国传统读书人的风骨和气节。事实上，孔夫子的“均无贫”思想给了陈独秀对平等价值思考与追求的无尽的灵感和支援。谁能说，中国知识分子向社会主义的政治转向丝毫没有中国“大同理想”的那种高远追求呢？

由于对惟民主义的平等的深切关注，陈独秀轻视了个体自由之于宪制的地位与价值，因而他也就不可能为个体自由在中国寻找文化的家园和土地。进而言之，陈独秀的惟民主义虽然包含了他对社会下层群体悲惨状况的同情和关怀的内容，但惟民主义思想体系本身并不意味着他真正认识和欣赏人民，并以平等主义的态度对待人民。陈独秀作为高级知识分子的生活背景与他所联系的人民的背景是极不相同的。作为知识分子的他，仍抱着一种救世心态去俯视比他地位低得多、生活状况悲惨得多的普通民众。他远离中国政治的权力中心，与现存的权力等级结构毫无联系，他要担当起改造社会的重任，唯一可以依靠的权力来源就只能是普通的民众——人民。事实上，他对普通民众各方面的认识只是一种观念化的结果，对人民的关怀与对宪制的追求是不能混同的，若只从人民的意义上去体认宪制的价值，那就可能在理论中留下一个消弭个体自由和价值的隐患。

痛苦的思想

俄国十月革命的一声炮响，给中国送来了马克思主义。在这一新意识形态面前，陈独秀从西方盗来的“科学与民主”之火，渐已熄灭了。于是，他审时度势，抛弃了早年对科学与民主的怀想和期望，成了一个马克思主义者，从而完成了他思想上的一次大转折。

早在1919年12月，陈独秀就宣布：

> 我们相信世界上的军国主义和金力主义，已经造成了无穷罪恶，现在是应该抛弃的了。我们相信世界各国政治上道德上经济上因袭的旧观念中，有许多阻碍进化而且不合情理的部分。我们要求社会进化，不得不打破“天经地义”“自古如斯”的成见；决计一面抛弃此等旧观念，一面综合前代贤哲当代贤哲和我们自己所想的，创造政治上道德上经济上的新观念，树立新时代的精神，适应新社会的环境。[72]

这预示着陈独秀即将告别他曾迷恋的西方资本主义的民主，而重新选择宪制模式和民族复兴的出路。

进化论是陈独秀转而接受马克思主义的主要媒介。在他看来，社会主义取代资本主义的历史趋势，是合乎逻辑的社会进化法则：“社会主义要起来代替共和政治，也和当年共和政治起来代替封建制度一样，按诸新陈代谢底公例，都是不可逃的命运。”[73]然而，陈独秀接受马克思

主义还有更为深刻的原因，从根本上说来，同他接受西方的科学与民主的理由是一样的。它根源于陈独秀的民族主义的深切关怀。在这一价值层次上，惟民主义的宪制观与接受社会主义并不冲突。两者首先都被看作是解决国家富强问题的方法和工具。如果说一个富强而文明的国家意味着“人民自己当家做主”，意味着财富的增长，以及地位和财富分配的平等，那么惟民主义的宪制就既是手段也是目的，而社会主义则是既能实现人民自己当家做主的理想，又能促进财富增长和实现平等价值的一种新的思想体系和制度。这就是为什么早在1915年陈独秀就把“人权”和“社会主义”作为思想启蒙的武器同时介绍到中国的主要根由之一。

在陈独秀的思想架构里，平等是其惟民主义和社会主义的主要价值支撑。他在接受了社会主义以后，也主要以平等理念为指导，去探求资本主义的弊害和社会主义的优越性。他认为“资本集中”与“财产私有”是资本主义固有的矛盾，这一矛盾是导致资本主义生产之无政府状态和分配之贫富不均的根本原因。解决这一矛盾的唯一出路，就是废除私有制而实行社会主义。在他看来，社会主义的两大基本要素——“资本集中”和“财产公有”，既可取资本主义生产社会化之利，又可弃其私有制造成的生产过剩和分配不均之害。因而，社会主义是一种完善而理想的新型社会制度。[74]他认为，西方国家虽也存在贫富悬隔的问题，但原因与中国不同：

在欧美各国，他们贫富悬隔的原因，乃是有钱的人开设工厂，雇佣许多穷人替他做工，做出来的钱财，大部分进了他的腰包，把一小部分发给工人，叫做工价。工厂越大越多，那少数开工厂的资本家越富，那无数做工的穷人仍旧是穷。中国却不是这样。那有钱的人，他的钱还不是费了些心血开设工厂赚来的，乃是做文武官卖国借款拿回扣搜刮抢劫来的。通国的钱财，都归到这班文武官和他们子孙手里。弄得中等人家，仅能够穿衣吃饭，穷苦的人连衣食都没有，若是有工厂去做牛马似的苦工糊口，还算是福气。[75]

也就是说，劳苦大众在中国比在欧美的情形更糟。如果说西方国家的“贫富悬隔”主要在于有钱人对穷人的剥削，那么中国劳苦大众的不幸主要来自统治者的卖国和掠夺。正是对劳苦大众的深切同情，陈独秀开始学会用阶级分析的方法去研究“贫富悬隔”问题，并认识到了无产阶级革命的重要性。可以这样说，正是陈独秀对“事实平等”的深切关怀，为他信奉无产阶级专政奠定了思想基础。惟民主义的平等观与通过阶级分

析的方法来发现“劳苦大众”的价值在逻辑上是一致的：

世界上是些什么人最有用最贵重呢？……我认为只有做工的人最有用最贵重。这世界上若是没有种田的，裁缝，木匠，瓦匠，水工，铁匠，漆匠，机器匠，驾船工人，掌车工人，水手，搬运工人等，我们便没有饭吃，没有衣穿，没有房屋住，没有车坐，没有船坐。可见社会上各项人，只有做工的人是台柱子，因为有他们的力量才把社会撑住；若是没有做工的人，我们便没有衣食住和交通，我们便不能生存。［76］

这时的陈独秀虽然已用“劳动者”“做工的人”“劳动阶级”取代了在他看来已经过时的“人民”“国民”这些概念，但这两者间仍有着无法割断的思想联系。概念的转换并不意味着彻底告别过去。惟民主义意味着人民与官僚阶级的对立，人民地位上的平等，人民的民主即人民当家做主；社会主义意味着劳动阶级与有产阶级的对立，财产及地位的平等，劳动者当家做主即无产阶级专政。就像实现惟民主义需要共和革命一样，实现无产阶级专政，也需要社会革命以打倒有产阶级。实现惟民主义的宪制民主，需要国民性的改造和国民的自觉与自动，而社会主义首先需要做工的人有觉悟。人民和劳动阶级都体现了陈独秀对平等价值的追求以及对下层人群的同情与关怀。

换句话说，陈独秀虽然改变了信仰，但他并没有改变对民主宪制的追求。他坚信，劳动阶级的民主才是最完美的民主，劳动阶级追求的平等才是真正的平等。他从劳动阶级的民主、平等出发，已学会用阶级分析的方法去批判资产阶级和各种非无产阶级的民主思想：

他们反对马格斯底阶级战争说很激烈，他们反对劳动专政，拿德谟克拉西（民主）来反对劳动阶级的特权。他们忘记了马格斯说过：劳动者和资产阶级战斗的时候，迫于情势，自己不能不组成一个阶级。而且不能不用革命的手段去占领权力阶级的地位，用权力去破坏旧的生产方法……他们只有眼睛看见劳动底特权不合乎德谟克拉西，他们却没眼睛看见戴着德谟克拉西假面的资产阶级特权是怎样。他们天天跪在资产阶级特权脚下歌功颂德，一听说劳动阶级专政，就马上抬出德谟克拉西来抵制，德谟克拉西倒成资产阶级的护身符了。我敢说，若不经过劳动阶级占领权力阶级的地位底时代，德谟克拉西必然永远是资产阶级的专有物，也就是资产阶级永远把持政权抵制劳动阶级的武器。……我承认用革命手段建设劳动阶级（即生产阶级）的国家，创造那禁止对外一切掠夺的政治法律，为现代社会的第一需要。［77］

他相信，只有社会主义才能使大多数人获得自由和幸福。无产阶级

专政则是民主宪制的最高形式，是多数享有民主的人对极少人专政的一种制度。无产阶级专政本身已解决了绝大多数人的民主问题。这说明，陈独秀在接受了马克思主义之后，仍对民主宪制怀有深厚的关切。正是这种根深蒂固的惟民主义情结，使他于晚年再一次经历了思想的重大转折。不过这一转变是从共产主义向惟民主义的回归。这种回归无论是倒退，还是深省，对他本身来说都是痛苦的。事实上，作为革命家的陈独秀，他从未对民主宪制问题进行过系统研究。他接受了卢梭式的人民主权和政治平等学说，但从未思考民主宪制的基本问题——“人民”统治者的限制以及个体自由与价值之于民主宪制的重要性；他认识到西方“重法”的传统，却从未思考法治与民主的关系；他看到了中西社会的差异，却根本没有考虑如何在中国真正实现民主宪制的问题。

然而，陈独秀作为一个知识分子，始终没有放弃他所信奉的宪制民主理想。正因为如此，当他看到党内集权和个人专断作风滋长并有蔓延之势时，他试图把他所信奉的民主制度应用于党的组织。[78]当他目睹自己所信奉的“大众民主”在苏联已被搞得面貌全非时，一个知识分子的良知促使他开始进行独立的思考和反省：

> 苏联二十年的经验，尤其是后十年的苦经验应该使我们反省。我们若不从制度上寻求缺点，得到教训，只是闭起眼睛反对史大林，将永远没有觉悟。一个史大林倒了，会有无数史大林在俄国及别国产生出来。在十月后的苏俄，明明是独裁制度产生了史大林，而不是有了史大林才产生了独裁制。史大林的一切罪恶，那一样不是凭着苏联自十月以来秘密的政治警察大权，党外无党，党内无派，不容许思想、出版、罢工、选举之自由，这一大串反民主的独裁制是怎样而发生的呢？若不恢复这些民主制，继史大林而起的，谁也不免是一个“专制魔王”，所以把苏联的一切坏事，都归罪于史大林，而不推源于苏联独裁制之不良，仿佛只要去掉史大林，苏联样样都是好的，这种迷信个人轻视制度的偏见，公平的政治家是不该有的。[79]

对苏联的反省，促使他对曾批判和诅咒的资产阶级民主进行新的体认。他说：“保持了资产阶级民主，然后才有道路走向大众的民主。”“形式的局限的民主，于大众的民主斗争是有利的，法西斯主义和格柏乌政治，是大众民主运动的制动机。”[80]他所提出的从资产阶级民主到大众民主这一观点在当时的共产主义阵营里，是绝对的异端，而对他自己来讲，也是他对所信仰的无产阶级专政学说的一种反叛。

不但如此，他还把英美的民主宪制与俄、德、意的政治相比较，对

民主宪制形成了一种新的认识。他认为，英美的民主宪制的特点就在于：

（一）议会选举由各党（政府反对派也在内）垄断其选举区，而各党仍须发布竞选的纲领及演说，以迎合选民要求，因选民毕竟最后还有投票权。开会时有相当的讨论争辩。（二）政府的反对党派甚至共产党公开存在。（三）思想、言论、出版相当自由。（四）罢工本身非犯罪行为。与此相对立的苏俄和德意法西斯国家的特点是：（一）苏维埃国会选举均由政府制定。开会时只有举手，没有争辩。（二）秘密政治警察可以任意捕人杀人。（三）一国一党不容许别党存在。（四）思想言论、出版绝对不自由。（五）绝对不许罢工，罢工即是犯罪。……[81]

他纵观古今历史，重新检讨了自己的宪制民主思想，形成了一些不同于过去的新观点：

民主是自古代希腊罗马以至今天、明天、后天，每个时代被压迫的大众反抗少数特权阶层的旗帜，并非仅仅是某一特殊时代历史现象；资产阶级的民主和无产阶级的民主，其内容大致相同，只是实施的范围有广狭而已；非大众政权固然不能实现大众民主，如果不实现大众民主，则所谓大众政权或无级独裁（无产阶级专政）必然流为史大林式的少数人的格柏乌政制；以大众民主代替资产阶级的民主是进步的；以德俄代替英美的民主，是退步的。[82]

在这里，陈独秀已摆脱了民主乌托邦，不再追求那种“尽善尽美”的民主，而看到了“形式民主”对大众民主的意义和价值。他提出的“保持了资产阶级民主，然后才有道路走向大众的民主”的观点，不只是对历史经验的总结，也是对苏联社会主义实践的一种反省。他把民主诠释为“每一个时代被压迫民众反抗少数特权阶层的旗帜”，表明了他对民主的重新认识与体悟。这里，陈独秀已把民主关怀的对象从“无产者”“劳动阶级”转向“每一个时代被压迫的大众”，把他所憎恶的“有产阶级”改成“少数特权阶层”，反映了他的惟民主义宪制民主观的微妙变化。陈独秀思想的两次转折，从某种意义上说明了中国近世以来的宪制化在趋向上的懵懂和困顿。其原因一方面是来自国家富强的民族主义关怀与民主宪制价值的相互缠绕与纠葛；另一方面来自以个人为核心的宪制文化与中国文化和社会的冲突。

惟民主义没有成为解决中国问题的真正方法，实际上它只是一种意识形态。正是这一意识形态对以后的中国宪制化努力产生了持久性的影

响。

三　自由主义

理性总是要退却的；它总是很少得到重视的。就像北极之光，它照亮了广袤的地域，但它自己却只能存在短暂的一瞬。理性是最后的努力，进步几乎难以抵达的顶峰：因而它又是强大的，但它抵抗不住拳头。[83]

赫尔岑的这段发人深思的文字并不是写给中国五四人的，但它又恰是那些五四时期的中国自由主义者的命运的真实写照。以胡适为代表的中国自由主义者自始至终都信仰理性的力量："在暴力的时代主张丢弃暴力，在欺诈的时代执著于对善良意志的信仰，在一个混乱的世界中固执地赞颂着理性高于一切。"[84]他们为中国民族复兴所开出的自由主义药方是带有强烈苦味的。尽管如此，胡适的自由主义、对宪制的执着和信仰仍代表着中国宪制思想的一种理想形态。

走不通的路

胡适对宪制问题的认识和思考，主要伴生于对中国生存危机的忧虑和对民族复兴的关切。在胡适的思想深处始终潜存一种并不容易调适的矛盾：在文化层面，作为一个民族主义者，他始终相信自由主义是拯救——无论作为一个国家还是作为一个文明体——中国的药方，[85]而宪制问题就是这个药方的重要部分；在政治层面，胡适作为一个坚定的宪制主义信徒，坚持理性、民主、法治、渐进、秩序这些价值在中国的普遍意义。然而，民族主义与宪制主义在中国，特别在暴力时代的中国，往往是不相容的。民族主义旨在争取国家地位的独立，对此，宪制主义（自由主义）似乎帮不上什么忙；宪制主义旨在改变中国人的生存方式，形成理性的、民主的、渐进的、法治的、个人的生活方式，对此，民族主义很难认同和接受。

事实上，胡适的思想经常游刃于这两者之间：为了中国复兴这一目标，他不得不对其宪制认识不断作出修正；为了贯彻宪制主义的价值，他不得不时常表现出一种"世界主义"。正是这种对民族复兴目标与人类生存方式的双重关切，使胡适在关乎中国的时代性问题上，如革命问

题、意识形态问题（“主义”问题），表现出了那种“隔靴搔痒”“捅不到痛处”的肤浅，而在宪制问题上表现出了那种“片面的深刻”。

民族主义与宪制主义的目标不管有多大差异，但路只有一条，即渐进主义：

我认识到，没有通向政治体面和政治效率的捷径。……没有某些必要的前提条件也不能保证有好的政府。那些主张中国为了国内与国力的强盛而需要帝制的人，与那些认为共和式政府会创造出奇迹的人一样愚蠢。没有我说的“必要的前提条件”，无论是帝制还是共和都不能拯救中国。我们的工作就是提供这些必要的前提条件——去“创造新的原因”（造因）。[86]（原文为英文）适以为今日造因之道，首在树人；树人之道，端赖教育。故适近来别无奢望，但求归国后能以一张苦口，一支秃笔，从事于社会教育，以为百年树人之计，如是而已。明知树人乃最迂远之图。然近来洞见国事与天下事均非捷径所能为功。[87]

他把这种“造因”的工程称作“此七年病求三年之艾”。[88]胡适就这样怀抱着从他的美国老师那里窃学的治疗中国之病的药方，回到了他那不甚可爱的祖国。更确切地说，在胡适的这个“造因”的药方中，医病的方法是从美国人那里学到的，而药料则是祖传的。从此之后，胡适抱着孟子的“七年之病求三年之艾”的秘方开始了为他的国家和人民“行医”的生涯。

他发动“文学革命”，提倡易卜生主义，“整理国故”，张扬实验主义都是为了他那个“求三年之艾”的“造因”工程，或者说都是这个工程的必要环节。“二十年不谈政治，二十年不干政治”，是胡适为了“造因”工程的质量许下的承诺。不谈政治，不干政治，并非是因为他对政治的漠不关心，除了其性格因素之外，更主要来自他对政治的体察和理解。在他看来，在军阀统治下，谈政治等于与虎谋皮，参与政治意味着要从事武夫们正在干的那些肮脏的勾当，从政治上解决问题意味着要通过与流氓恶棍打交道而寻求妥协，这是他决计不愿意的。在他看来，真正的改革绝不是用这类手段能够实现的。他所理解的改革不是这种意义上的政治问题，而是一个远为广泛的社会与思想的综合体。

他认为：民主制度并不仅是一个具体的政治制度体系，而且是一种有益于维持某一特定社会状况的心态。即是说，一个民主社会的创造在本质上是一项思想的成果而不是一项政治的成就。[89]愿不愿意与军阀们打交道是一回事，中国的改革应如何进行是另外一回事。而实际上，

改革无论从何处入手都无法绕越军阀这个问题。民主固然不能仅仅通过政治的变革来给予保证，但不革除军阀这个社会赘瘤，中国也不可能有真正的民主。事实上，正是军阀政治成了阻碍胡适“造因”工程得以落实的主要原因之一，而且由军阀统治造成的社会状况也不容许“百年树人”这种慢腾腾进化的“迂远之图”。相反，为胡适所厌恶的政治在中国社会中却一直居于绝对的支配地位，它压倒一切，掩盖一切，冲淡一切，文化教育问题则始终难以摆脱它的纠缠，获得其应有的自主地位。

五四运动以后，扰扰攘攘的时局和不断升温的激进情绪已容不下胡适那张本不平静的书桌。他作为中国知识界的一个风云际会式的人物，已无法回避新的时局给他提出的一个个异乎寻常的政治问题。他不得不暂时放下手头“在思想文艺上替中国政治建筑一个革新的基础”的活路，有违初衷地言谈政治了。1920年8月，胡适领衔蒋梦麟、陶孟和、王徵、张慰慈、李大钊联名发表《争自由的宣言》。1922年5月《努力周报》创刊，胡适实际上成为这份杂志的政治评论员。该报第二期发表了由胡适起草的《我们的政治主张》的宣言。[90]《我们的政治主张》是胡适和他的朋友们对当时中国军阀政治所提出的解决方案，因而被看作是胡适自由主义观点的第一次系统概括。它所提出的种种设想和目标，以后很多年都是自由主义政治态度的重要特征。[91]

这个“主张”是存有矛盾的。他们一方面渴望一个能“充分容纳个人的自由，爱护个性发展”的政府出现；一方面又希望这样的政府由一些“优秀分子”组成，实行“有计划的政治”。换句话说，他所认为的好政府决不是一个无所作为的政府，而是一个既能尊重和保障个人价值，又能根据对它要实现的社会目标的充分认识，而制定其政策并以最有力的效率来贯彻这些政策的政府。这样的政府无疑是一个强力政府。

> （胡适）对待政治的态度，与他对待更重大社会改革问题的态度，在本质上都是强调智力活动的。他给作为变革力量的思想赋予了超乎寻常的重要性，他把一副沉重的责任负担放在了有知识的少数人的肩上——他们的职责必须是表达出改革时所依靠的那种“战斗的和决定性的舆论”。[92]

这反映出胡适面对中国社会现状既要求宪制民主，又要求一个强力政府这样一种双重期待。这是作为中国自由主义者的胡适，在总体目标上追求民族复兴与在价值层面上的宪制主义信仰之间的一种矛盾。

“好人政府”的政治主张在军阀面前注定是要失败的。当王宠惠等人组成的“好人政府”在不到三个月就短命夭折的时候，适之先生心中回荡的业已不是激情而是愁绪和惆怅了：

树叶都带着秋容了，
但大多数都还在秋风里撑持着。
只有山前路上的许多梅树，
却早已憔悴的很难看了。
我们不敢笑他们早凋；
让他们早早休息好了，
明年仍赶在百花之先开放罢！[93]

虽然胡适感觉到“此时谈政治已到了‘向壁’的地步”，但他并未放弃自己的努力。相反，这使他更坚定了对先前所抱的那个“造因”方案实施的决心。[94]

事实上，从《努力周报》到《新月》，到《独立评论》，再到《独立时论》，最后到《自由中国》，胡适从未离开宪制民主这个大主题。他对宪制民主的体认与他所抱的“造因”改革方案之间是串联的。胡适始终认为：在中国这样一个各方面都落后于西方的国家，要实现社会变革，首先必须“把政治弄上正轨”，即确立宪制民主，而这又须从思想文化的教育和改革方面下手，在“思想”不成熟的条件下，革命只能导致国家更加混乱。胡适总是把宪制民主首先看作是一种思想的成就，因而它也只有在确认了现实秩序的合法性的基础上，通过社会舆论所推动的持续不断地改革才能得到。1922年，他为《努力周报》制定编辑方针时，就强调了他的这一观点：“我们因为不信根本改造的话，只信那一点一滴的改造，所以我们不谈主义，只谈问题；不存在大希望，也不致于大失望。我们观察今日的时代，恶因种得如此之多，好人如此之少，教育如此之糟，决没有使人可以充分满意的大改革。”[95]胡适对革命的“根本改造”的悲观与他对“救出个人”的思想教育的渐进改良的乐观形成了鲜明的对照。

当1925年爆发了全国性的反帝爱国主义的学生运动时，他告诫人们说：“民族的拯救并不是某种可以在短期内实现的事：帝国主义不是赤手空拳所能推翻的，‘英日强盗’也不是靠千百万呼声所能喊死的。”那应怎样办呢？胡适给了一个令人惊异的方法：

在这个高声赞美着爱国主义的时期，我们愿十分严肃地指出，易卜生所说的“真正的自我主义”是唯一引导我们走向（真正的）爱国主义的道路。一个国家的拯救须始于自我的拯救！在一个扰攘纷乱的时期里跟着人家乱跑乱喊，不能算是尽了爱国的责任，此外还有更难更可贵的任务：在纷乱的喊声里，能立定脚跟，打定主意，救出你自己，努力把你这块材料铸造成个有用的东西。[96]

同样是提倡“易卜生主义”，但在这里确有不同的意味。当胡适最初于1918年号召人们要有“易卜生主义”精神时，这是一种革命的号召，即让人们具有一种个体与群体斗争的精神，并用这种精神去反抗传统社会的专制统治。而在1925年那种反抗帝国主义的尖锐斗争中，说需要“真正的自我主义”，并以理性上的个人主义名义明确反对学生运动，这无异于号召人们退却而不是战斗。胡适对宪制民主的体认既有真知也有偏误。当他把宪制民主与个人价值建立起联系时，这便为个体自由找到了位置，表达出宪制的精义；但当他试图通过思想文化的改革在中国实现这种制度，并将其视作解决中国问题的主要方法时，这又反映了他对中国现实的隔膜。中国已被各种因素催逼着、吞噬着，失去了那份耐性，它需要的不是中药式的慢疗，而是西医式的手术。尽管对手术的结果谁也无法预料，但手术本身就是目的。中国需要的是孙中山这样的革命家、实行家，而不是胡适这样的思想者。当年严复曾倡说教育救国，而孙中山却发出了“俟河之清，人寿几何”的叹喟。中国等不得啊！胡适了悟了宪制的真义，却无法应用于中国。

不变的立场

1927年，在蒋介石的枪口下，中国形式上完成了统一。胡适所希望的通过渐进改革以避免高昂代价所求得的宪制中国，最终也没有出现。相反，蒋介石凭借着拳头，挂着中山先生“训政学说”的招牌在南京建立起国民党的一党独裁。与此同时，胡适也就把他的宪制理念从北洋军阀的刺刀下解救出来带到了这个刚刚获得新生的政权。然而，胡适的那种宪制思想从一开始就与这个政权不相容。从他踏上美国的那一天起，似乎命中就已注定了他离不开这个政权，不能不寄生于此，但骨子里他又永远不会满意于这样一个政权。他凭着在五四新文化运动中“暴得的大名”，仗着那个留美博士的头衔，多少也与他的秉性和学识有关，他取得

了可以评论那个政府的特权，应该说这种特权不是一般的读书人能够享有的。

胡适与国民党之间的分歧和他早些时候与李大钊、陈独秀等共产党人的冲突一样，都基于同一个理由。他对国民党把中国问题归罪于帝国主义影响的观点极为反感，并以日本为例证对之进行驳难。[97] 1928年，胡适批评国民党乱喊革命口号的做法，并把它讥称为中国的现代“名教”。[98] 他认为，革命是一种“强迫的进化”，一种无法加以控制的变革，中国需要的不是革命，而是通过教育、立宪制治过程逐渐达到的目标。他说：

我们今日需要的，不是那用暴力专制而制造革命的革命，也不是那用暴力推翻暴力的革命，也不是那悬空捏造革命对象因而来鼓吹革命的革命。在这一点，我们宁可不避“反革命”之名，而不能主张这种革命。因为这种革命都只能浪费精力，煽动盲动残恶的劣根性，扰乱社会国家的安宁，种下相残害相屠杀的根苗，而对于我们的真正敌人，反让他们逍遥自在，气焰更凶，而对于我们应该建立的国家，反越走越远。

在他看来，中国真正的敌人是贫穷、疾病、愚昧、贪污、扰乱这五个坏家伙。要打倒它们，只能依靠理性的自觉，不断积累点点滴滴改革，除此之外，别无他路可走。[99] 在这里，虽然看起来胡适所表达的是他留学生时代的同一个信念，但在这已变化了的形势中重新提出这个信念，它便成了胡适与这个新政府紧张关系开始的一个信号。其实，“革命”还有另一层意义，这或许是胡适没能看破的：不管这个政府真正要做些什么，革命口号对之都是有用的东西。它可真正被用作变革的“助产婆”，也可用作为自己辩护的理由。在胡适写这篇文章之前，国民党中常会通过了《训政纲领》，宣布训政期间，由国民党全国代表大会及中央执委会代表国民大会领导国民，行使政权；并授予蒋介石以军、政大权。次年3月，国民党“三大”决议以“总理主要遗教”为“训政时期中华民国最高之根本法”，规定“中国国民党独负全责，领导国民，扶植中华民国之政权、治权”，于必要时“得就于人民集会、结社、言论、出版等自由，在法律范围内加以限制”。[100] 国民党的这种做法，使胡适把先前对它的批评转变为一种控诉：

新文化运动的一件大事业就是思想的解放。我们当时批评孔孟，弹劾程朱，反对礼教，否认上帝，为的是要打倒一尊的门户，解放中国的思想，提倡怀疑的态度和批

评的精神而已。但共产党和国民党协作的结果，造成了一个绝对专制的局面，思想言论完全失去了自由。上帝可以否认，而孙中山不许批评。礼拜可以不做，但总理遗嘱不可不读，纪念周不可不做。[101]

胡适愤怒了！

他要在这个专断的政权之下，为自己争得表达真实看法的权利，为自己的宪制信念争得一个能够安身立命的空间，同时，也为他那个有教养的知识阶层争得人权。当然，要使人权更具吸引力，他也必须首先将它宣布为人民的人权。

1929年4月，南京国民党政府发布了一道《保障人权命令》，称："世界各国人权均受法律之保障。当此训政开始，法治基础亟宜确立。凡在中华民国法权管辖之内，无论个人或团体均不得以非法行为侵害他人身体、自由和财产。违者即依法严行惩办不贷。"胡适对之颇感不满，认为"命令"虽把人权解释为"身体、自由和财产"三项权利，但并未作明确具体规定，内容极为空泛。更重要的是，"命令"只禁止"个人和团体"侵犯人权，而隐去了"政府机关"这个对人权更为危险的东西。他说："今日我们最感觉痛苦的是种种政府机关或假借政府与党部的机关侵害人民的身体、自由及财产。"个人和团体侵犯人权并不难遏制，而且也不容易伤宪制的根本，但国民党和它的政府机关不能守法这一点对人权来讲则是致命的。胡适正是从这个政权的最致命处揭露了《保障人权命令》的虚伪性。他呼吁"快快制定约法以确立法治基础！快快制定约法以保障人权！"[102]基于这样一种理解，胡适对国民党政府那种没有宪法和约法的训政提出了责难：

人民需要的训练是宪法之下的公民生活。政府与党部诸公需要的训练是宪法之下的法制生活。"先知先觉"的政府诸公必须自己先用宪法来训练自己，制裁自己，然后可以希望训练国民党走上共和的大路。不然，则口口声声说"训政"，而自己所行所为皆不足为训，小民虽愚，岂易欺哉？我们不信无宪法可以训政，无宪法的训政只是专制。我们深信只有实行宪法的政府才配训政。[103]

胡适如此看重宪法，当然是希望用宪法这个根本性文件为人权提供最高意义上的法律保证。然而，胡适或许知道，一个有道德的政府可以制定出一部保障人权的宪法，而一个没有道德的政府所制定出的宪法本身可能就是为了限制和实质剥夺人权。他应该知道，他所寄生的这个政

权并不比北洋军阀政权更有德行。在胡适看来，造成这种专制局面的根源不是国民党人的行为而是孙中山的思想。在批判了孙中山的“知难行易”学说之后，他总结说：

治国是一件最复杂最繁难又重要的技术，知与行都很重要，纸上的空谈算不得知，卤莽糊涂也算不得行。虽有良法美意，而行之不得其法，也会祸民误国。……这是何等繁难的事！今日最大的危险是当国的人不明白他们干的事是一件绝大繁难的事。以一班没有现代学术训练的人，统治一个没有现代物质基础的大国家，天下的事有比这个更繁难的吗？要把这件大事办好，没有别的法子，只有充分请教专家，充分运用科学。然而“行易”之说可以作一般无学无术的军人政客的护身符？此说不修正，专家政治决不会实现。[104]

胡适明确地提出了“专家政治”的概念。这个概念是1922年《我们的政治主张》思想的发展和深化。从“好人政治”到“专家政治”，反映了胡适对一个有效率的政府的期望。一个有效率且能对民负责任的政府，是中国变革和民族复兴所必需的。这也是他反对“行易”说的必然合乎逻辑的结论。但倡导专家政治，并不意味着胡适是一个独裁主义的支持者。他始终把专家政治放在他的宪制民主这个大构架中加以考察。实际上，“专家”还是胡适早些时候所表达的“好人”那个概念：它是由那些具有理性又掌握了现代管理技术的人士所组成；他们是能够把自己的政治行为控制在法治的水平上，尊重个体价值并对人民负责的那些人。胡适并不是从政府的权力范围的大小而是从政府行使权力的方式去理解宪制民主的。一个独裁的政府并非是因为其权力的范围太大，而是行使其权力的方式不符合民主程序。反之，一个由专家组成的政府虽然其权力范围很大，但因其行政程序符合民主规范便具有了不同性质。

无论胡适在“专家政治”与“独裁政治”之间作怎样的区分，但“专家政治”的概念与他的宪制信仰还是有矛盾的，尽管这种矛盾因他为推翻孙中山“知难”的命题，对人民固有智慧给予极大的信仰而有所缓解，[105]但并未完全消除。这样，“在胡适的思想中，便形成了这样一种局面，一方面，他赞同以大众为基础的政治制度体系，另一方面，他拥护受过高等训练并具有向前看精神的政治领导人的统治。”[106]

“九·一八”事变，意味着和平将要逝去，整个中国都笼罩在遭遇日本侵略这个不祥的阴影中。30年代是一个怀疑和愤怒的时代。在这样一个时代，中国最需要的是什么？不同的人对此持有不同的看法。国民党内

的一些人认为，在这危难时刻中国需要的是像墨索里尼那样的一个法西斯政权；而一些以政治“独立”自诩的知识分子也把拯救中国的希望寄托在类似这样一个政府的身上。于是，有一些人便开始出来对宪制民主表示公开反对了。

可以预料，胡适在这一时期将更加孤独地为宪制民主而战斗，当然，他战斗的武器只是那支他认为的“秃笔”。国难当头之时，他仍告诫他的听众和读者要防止的是独裁主义的危险，并要人们具有“求三年之艾”的毅力，相信宪制民主对中国的价值，做好走“漫漫长路”的打算。他不相信“宪制能救中国”，但他深信宪制是引导中国政治上轨道的一个较好办法。他始终乐观地认为，宪制并不是一件太难的事，它要做到的只是“政治必须依据法律，和政府对人民负责任”[107]这两个基本原则而已。在那个口号声和枪炮声相混杂的时代，胡适那微弱的声音是很容易被救国的怒吼声所淹没的。他惟恐人们因所处的这种环境而抛弃他为之指引的“漫漫长路”，而去另辟一些捷径，而不得不改变策略和方法。他针对当时出现的“强人专制”的理论，[108]胡适修改他一贯坚持的“好人政府”“专家政治”的看法，提出了一种“无为政治”的理论：

现时中国所需要的政治哲学决不是19世纪以来积极有为的政治哲学。此时中国所需要的是一种提倡无为的政治哲学。古代哲人提倡无为，并非教人一事不做，其意只教人不要盲目的胡作胡为——要睁开眼睛来看看时势，看看客观的物质条件是不是可以有为。[109]

他不能同意蒋廷黻的“强人专制”的看法，或许是源于这样一种恐惧：当维持这个政权的军人、政客都在为自己的腰包作打算时，鼓吹“强人专制”无疑会把中国进一步拖向深渊：

殊不知统一的思想只是思想的僵化，不是谋思想的变化……现在国民党所以大失人心，一半固然是因为政治上的设施不能满足人民的期望，一半却是因为思想的僵化不能吸引前进的思想界的同情。前进的思想界的同情完全失掉之日，便是国民党油干灯草尽之时。[110]

对“无为政治”的提倡，引出了胡适对宪制民主的一种新看法：

观察近几十年的世界政治，感觉到民主宪制只是一种幼稚的政治制度，最适宜于训练一个缺乏政治经验的民族。民主政治的好处在于不需要出类拔萃的人才，在于给

多数平庸的人有一个参与政治的机会，可以训练他们爱护自己的权利。民主政治是常识政治，而开明专制是特别英杰的政治。特别英杰不可必得，而常识比较容易训练。在我们这样缺乏人才的国家，最好的政治训练是一种逐渐推广政权的民主宪制。[111]

胡适把民主宪制看作是一种幼稚的政治、最适宜训练一个缺乏政治经验的民族的观点是容易受到诘难的。事实上，国民具有一定的文化水准与政治素养是实行民主政治的一个重要条件。与胡适所“观察的历史经验”恰好相反，“一个知识太低，经验又太幼稚”的民族往往是制造专制独裁的大工厂，在一个愚昧无知的国家是绝不可能有真正的宪制民主的。他看到了美国的“阿斗”们对橄榄球的狂热，而忽略了他们的“文化水平”和对政治事物的热情。实际上，美国的“阿斗”和中国的“阿斗”并不是一群人。历史的发展为胡适的“民主政治是幼稚政治”的理论作了最无情的驳证。

在前些年，胡适还把民主政治看作是中国人须为之奋斗的终极目标，他自己也抱着“七年之病求三年之艾”的信念，从文化教育着手来为中国的宪制打基础的，而现在却主张说民主政治是不成熟社会的“自然”政治形式。这种有意贬低宪制民主的苦心是不难理解的：宪制民主只有在民主制度中才能实现，只有通过民主制度的教育，才能使人民得到政治的训练，培养出民主意识，掌握民主的规程。民主制度本身就是民主的学校：“最有效的政治训练，是逐渐开放政权，使人民亲身参加政治里得到一点政治训练。说句老话：学游泳的人必须先下水，学弹琴的人必须有琴可弹。宪制是宪制最好的训练。”[112]胡适不惜用贬损民主的方法去求得民主。然而，“无为政治”“常识政治”在很大程度上只是胡适的一厢情愿，无论他把民主政治说得怎样奇妙，若要实行，最后还须征得那个政权的同意。这样，胡适就无法回避对这个政权的态度问题，无法回避在那些大把捞权、捞钱的军人与政客之间如何实行“无为政治”的问题。对此，胡又一次避开了选择革命的可能性，仍希望在“一点一滴”的改良路上讨生活。

他明确表示，要求宪制并不是一种革命的主张。他的观点足以让执政的国民党人放心：“民主宪制不是什么高不可及的理想目标，只不过是一种过程”“宪制随时随处都可以开始，开始时不妨从小规模做起……从幼稚园做起，逐渐升学上去。[113]”所以当中国民权保障同盟从事人权

运动，要求无条件释放一切政治犯时，身为中国民权保障同盟北京分部领导人的胡适就公开反对这样做："这不是保障民权，这是对一个政府要求革命的自由权。一个政府要存在，自然不能不制裁一切推翻政府或反抗政府的行为。向政府要求革命的自由权，岂不是与虎谋皮？谋虎皮的人，应该准备被虎咬，这是作政治运动的人自身应负的责任。"即是说，民权的保障是法律问题而非政治问题，包括对政治案件的嫌疑人逮捕，必须要有确凿的证据，应受到"正当的法律保障"；有罪的政治犯也应尽可能给予"最人道的待遇"。"只有站在法律的立场上来谋民权的保障，才可以把政治引上法律的路，只有法治是永久而普遍的民权保障。"[114]

从一般意义上说，胡适对民权与法治、宪制关系的看法是深刻的。但这种"深刻"是片面的，因为民权的法律保障只有在法治已形成的前提下才是有意义的，法律并不等于法治。对于一个不法的政府要求民权的法律保障，这无疑是在消解民权和宪制的政治意义：

这是一个危险的位置：在公开反对现存秩序和无条件向现存秩序投降之间，正是胡适所走的狭窄的路。他要求有一部宪法的主张可以理解为对国民党的挑战，要求它以服从法律制度作它的统治权利的根据。而且，胡适对于现存政权的原则始终是十分尊重的，因而，尽管国民党无视他的合法性标准，他也不得不为国民党的统治权利辩护。[115]

胡适一只手举着"要求民主"的旗帜，一只手又向"向一个政府要求革命的自由权"的做法挥舞着大棒。这就是胡适为自己所选择的一条"狭窄的路"，也是他在专制与革命之间所处的两难窘境的反映。他既对国民党的统治秩序不满，要求改变这种秩序，又不希望彻底否定这种秩序的合法基础，而惧怕和反对无产阶级革命，这就决定了他对宪制的理解只能限定在法律的层面上，而淡化了其政治意义，因此也注定了他的宪制观无法摆脱理想与现实的困境和矛盾。胡适的宪制理论代表了与西方自由主义不同的一种基本品格：它首先关心的并不是人类的处境和未来，而是中国怎样才能成为像样的世界的一部分。胡适相信宪制对人的价值，是因为他首先相信它对国家和民族有价值。所以，当宪制中的"人的拯救"（人权问题）与"国家的拯救"（国家的存亡与复兴问题）发生矛盾时，胡适很容易做出这样的选择："'人权'固然应该保障，但不可掮着'人权'的招牌来做危害国家的行动。'取消党治'固然好听，但不可在这个危急的时期借这种口号来发动内战……无论什么金字招牌，都不能消除内

战的大罪恶。”[116]

对国家危难的关注，压倒了对人在极权政治下的遭际的关切。即便在那些最困难的岁月，胡适也没有放弃这一信念：只有宪制才能把中国的政治弄上正轨；只有政治上了正轨中国才有“解放”的可能；而宪制也只能在现存的秩序中通过一点一滴的改革而达到。在30年代国难当头之际，胡适仍然持具这份耐心，固守这份勇气。格里德写道：

> 胡适的勇气是一种更难分辨出的勇气，而且，如果用那吞没了他的国家的巨大悲剧来衡量的话，也许也是一种太容易分辨以至可不予考虑的勇气。他知道中国向现代社会的转变是困难的，痛苦的，而且不是没有危险的，但他仍能毫不畏惧地正视让教条主义的观点弄得令人失望的前景。现代世界的光明前途以及它对中国所抱有的那种仁慈的希望驱逐了笼罩在他心上的怀疑的阴影。[117]

个人的位置

国家和社会是缠绕于胡适思想中的重要概念。在胡适的自由主义思想体系里，宪制如同一根支撑其“进步事业”的梁木，一头系着个人，一头系着国家和社会。自由主义者首先肯定个人。一个病态的国家和社会主要源于个人的“自我丧失”，这是胡适的出发点。

> 人生的大病根在于不肯睁眼来看世间的真实现状。明明是男盗女娼的社会，我们偏偏说是圣贤礼义之邦；……明明是不可救药的大病，我们偏说一点病都没有！却不知道：若要病好须先认有病；若要政治好，须先认现今的政治实在不好；若要改良社会，须先知道，现今的社会实在是男盗女娼的社会！……因为我们对于社会的罪恶都脱不了干系，故不得不说老实话。[118]

从社会中“救出自己”是达到改造社会目标的关键一步。这也是胡适所倡导的易卜生主义：“我所最期望于你的是一种真益纯粹的为我主义。要使你有时觉得天下只有关于我的事最要紧，其余的都算不得什么。……你想有益于社会，最好的法子莫如把自己这块材料铸造成器。……有的时候我真觉得全世界都像海上撞沉了船，最要紧的还是救出自己。”[119]

应注意的是，胡适之所以倡导易卜生主义，并不是因为他把个体人格的发展看作可以由自身判定的目的，也不是因为他发现了个体比社会具有更重要的价值，而是因为他断定个人是造就新社会，建设新国家的

最有力的工具：

……社会是个人组成的，……多救出一个人是多备下一个再造新社会的分子。所以孟轲说“穷则独善其身”，这便是易卜生所说“救出自己”的意思。这种“为我主义”其实是最有价值的利人主义。自治的社会，共和的国家，只是要个人有自由选择之权，还要个人对于自己所行所为都负责任。若不如此，决不能造出自己独立的人格。社会国家没有自由独立的人格，如同酒里少了酒曲，面包里少了酵，人身上少了脑筋，那种社会国家决没有改良进步的希望。［120］

胡适认为，他所倡导的个人主义是一种真正的个性主义（individuality），其特性是思想独立，对自己思想信仰的结果负完全的责任，不怕权威，不怕监禁杀身，只追求真理，不计较个人的利害得失。具体说，个性主义中的“个人”必须是积极进取的；是“入世”的而不是“出世”的；是奉献的而不是索取的；是向社会承担责任的，而不是享乐的。它与宪制不仅是融通的，而且是宪制的伦理基础。这样的个性主义首先意味着个人必须对自己的思想承担责任，必须独立思考，只有这样，一个能把政治弄上正轨的宪制才可实现。这要求：一个具有独立人格的“小我”（个体）必须为“大我”（社会）所包容，成为理想社会的一块有用的材料，因为社会比个人更重要。他写道：

我这个“小我”不是独立的，是和无量数小我有直接间接的交互关系的；是和社会的全体和世界的全体都有互为影响的关系的；是和社会世界的过去和未来都已有因果关系的。种种从前的因，种种现在无数“小我”和无数他种势力所造成的因，都成了我这个“小我”的一部分。我这个“小我”，加上了种种从前的因，又加上了种种现在的因，传递下去，又要造成无数将来的“小我”。这种种过去的“小我”，和种种将来无穷的“小我”，一代传一代，一点加一滴；一线相传，连绵不断；一水奔流，滔滔不绝——这便是一个“大我”。“小我”是会消灭的，“大我”是永远不灭的，“小我”是有死的，“大我”是永远不死，永远不朽的。“小我”虽然会死，但是每一个“小我”的一切作为，一切功德罪恶，一切语言行事，无论大小，无论是非，无论善恶，一一都永远留存在那个“大我”之中。那个“大我”便是古往今来一切“小我”的纪功碑，彰善词，罪状判别书，孝子慈孙百世不能改的恶谥法。这个“大我”是永远不朽的，故一切“小我”的事业，人格，一举一动，一言一笑，一个念头，一切功劳，一桩罪过，也都永远不朽，这便是社会的不朽。［121］

胡适将这种“社会不朽论”称为“我的宗教”，并且将其“教旨”概括为：

我这个现在的“小我”对于那永远不朽的“大我”的无穷过去，须负重大的责任；对于那永远不朽的“大我”的无穷未来，也须负重大的责任。我须要时时想着，我应该如何努力利用现在的“小我”方才可以不辜负了那“大我”的无穷过去，方才可以不遗害那“大我”的无穷未来。[122]

胡适的“社会不朽论”与他对个体独立人格的理解是一致的，只是在“社会不朽”的“宗教”里，他更加强调个人的责任而已。一个理性健全的个体首先应意识到他行为的道德、社会、历史的后果，然后才能去选择对社会有益的行为方式。社会虽然不朽，但它总是在进化，即便是一个欲浊横流的社会也必须发展进步，只是那些已从中“救出自己”的个体要付出更大的努力。在这里，科学的价值是必不可少的：它“叫人知道个人——‘小我’是要死灭的，而人类——‘大我’——是不死的，不朽的；叫人知道‘为全种万世而生活’就是宗教，就是最高的宗教；而那些替个人谋死后的‘天堂’、‘净土’的宗教，乃是自私自利的宗教”。[123]科学会教人如何去认识自己的人生，如何去运用理性为改造社会服务。这是胡适的“七年之病求三年之艾”的改造方案的再一次表述。“求三年之艾”虽然漫长而艰难，但它仍值得我们去奋斗，只要有耐心，有勇气，从我做起，一切就大有希望。与西方的理性主义不同的是，胡适只接受了理性的价值，而没有给它一个独立的地位。个人只是胡适“造因工程”中所完成的第一道工序，个人从社会中救出，然后必须回归社会，必须带着自己的独立人格和强健的理智承担起改造社会的责任。从终极意义上讲，胡适是把个人主义和理性主义看作改造社会、振兴民族与国家的一种新工具。从五四新文化运动以来，胡适所做的许多工作都是为了这一神圣的事业。他推动“文学革命”，提倡白话文，也更多是出于“普及理性”，造就“新个体”的需要。[124]他“整理国故”在很大程度上是将其看作“造因工程”的必要工作。

胡适曾说过，他的思想方法是来自杜威的实验主义。但是，胡适作为一个中国知识分子，出于对自己民族和国家的关切，在很多方面又“误读”了他的美国老师的思想。杜威写道：

在人们中存在着一种由把宇宙与我们个人的意愿等同起来的宗教性堕落而助长起来的观点，也存在着一种要承担起宗教把我们从那里解脱出来的宇宙重任的观点。在单独个体的各种摇曳不定的无逻辑行为中，存在着一种总体意识，它承认这些行为并

给它们以尊严。在它面前，我们摆脱开道德从而生活在普遍原则之中。[125]

杜威这段话，并没有说明“总体意识”是个人成就的最终评价标准，而只是个人的一种最终的精神慰藉之源。胡适则把杜威的“总体意识”理解为那个“大我”，它是永恒的存在，是个人最终的归宿。杜威又写道：“人道主义的宗教如果排除了我们与自然的联系，它就是苍白无力的，而当它把人类弄成了一崇拜对象时，它便是傲慢专横的。”[126]相反，胡适却断言说：“为了种的存在和延续的生活就是最高的宗教。”[127]胡适与杜威的不同，正如严复与赫胥黎、斯宾塞的不同一样，他们从西方世界中找到了治疗中国之病的圣人，却没能做到对症下药。晚年的严复发现了西方圣人对中国之病的不中用，便痛苦地放弃了他的努力，回到了自己的文化传统，因为自己的圣人终究是对的。直到本世纪40年代的最后那几年，人民解放军的解放炮声已强烈震撼着蒋介石凭借武力所建立起的那个政权时，胡适仍坚持着这个信念：“只有自由可以解放我们民族的精神，只有民主政治可以团结全民族的力量来解决全民族的困难，只有自由民主可以培养成一个有人味的文明社会。”[128]这就注定了他以喜剧开头以悲剧结尾的命运。[129]

胡适在宪制问题上的矛盾，在很大程度上与他在个人主义问题上的矛盾有关。一方面，他张扬理性，解放个人，努力地寻找个人的价值和尊严；另一方面，他又在那种解放的个人身上强加了难以承受的重大责任。在中间层次上，这样的个人要在政治上“努力”，要负责把政治弄上正轨，实现宪制民主；在最高层次上，他要对民族复兴和社会改造负责。胡适没有分别个人的自主独立与民族复兴这两种不同价值，而是简单地将其化约等同起来，因而他就不可能进一步探求当宪制民主的价值与民族复兴的价值这两极发生冲突时如何平衡和协调的问题。事实上，宪制民主虽可以与个人尊严和思想独立的价值准则相一致，但它毕竟与民族和文化的复兴是两回事。我们可以赞同宪制民主是“有人味的文明社会”的组成部分，但它未必就能把中国政治弄上正轨。

苦味的自由主义

胡适的“七年之病求三年之艾”的药剂是带有苦味的。这个方案的失败从最凸显的方面说，主要是缘于胡适对中国的错误理解。他认定中国

已患病日久，若用药过猛，非但不能使病人康复，而且会致病人猝死。因而，他始终坚信“理性”的药力。而中国革命者的诊断与胡适绝然不同，他们发现了中国病体已长有两个恶性疖瘤：一个是封建主义，一个是帝国主义。他们断定，对这样的病体无论什么疗法都无济于事，必须实行革命的外科手术。胡适失败了！而且败得那样惨。历史似乎证明了胡适只是一个庸医！早在1931年，胡适就料定了他的自由主义事业的结局：“几枝无用笔，半打有心人。毕竟天难补，滔滔四十春。”这首小诗是胡适送给他的朋友周作人的，但它也反映出中国自由主义者们那种“无可奈何花已去”的无奈心态。50年代中期，在给亡友丁文江（在君）写传记时，胡适追忆过去，有一段颇令人回味的话：

大火烧起来了，国难已临头了。我们平时梦想的“学术救国”、“科学建国”、“文艺复兴”等等工作，眼看见都要毁灭了。在君在几年前曾感慨地对我说：“从前许劭说曹操可以做‘治世之能臣，乱世之奸雄’。我们这班人恐怕只是‘治世之能臣，乱世之饭桶’罢！”我们这些“乱世的饭桶”在这洪洪热焰里能够干些什么呢？[130]

这段话从胡适口中说出，的确带有几分苦涩。胡适和他的自由主义的朋友们错误地理解了他们所热爱的国家，也错误地理解了他们所期望的人民。在人民大众面前，胡适要教会他们用理性的方法思考问题，而人民首先需要的是饭碗；胡适要教会他们像个绅士——这好比是教他们“怎样穿西装，打领带”，而人民首先需要的是有衣穿。然而，胡适的方案是无法直接提供饭碗和衣料的。看着历史的结局，胡适确有难以言表的尴尬。历史最终证明了自由主义并不是拯救——仅仅是拯救——中国的路！然而，胡适所提出的问题——一个未来的国家，一个未来“有人味的文明社会”所需要的理性价值、个人自由与尊严、宪制民主——似乎并没有就此完结，它关涉着自由主义的价值问题。

胡适自称是一个自由主义者，人们也普遍把胡适看作是中国自由主义的代表人物。他曾给自由主义下了一个简单的定义：“自由主义最浅显的意思是强调的尊重自由。”[131]他进一步解释说：“自由主义就是人类历史上那个提倡自由，崇拜自由，争取自由，充实并推广自由的大运动。”[132]简单地讲，自由主义所理解的自由，主要是一种不受外力拘束压迫的权利，即在某一方面的生活不受外力限制束缚的权利。[133]但自由并不是不受任何限制的随心所欲，它是以个人的自由意志和责任

意识为其存在的根本前提。[134]因而，自由主义的第一个价值元素就是自由。在胡适看来，自由最重要的价值就是政治自由，因为没有政治自由作基本保障，其他自由都是空话。西方的自由主义是从政治上解放了个体，这是他们宪制民主的基石。而中国古代虽然有像墨翟、杨朱、桓谭、王充、范缜、傅亦、韩愈、李贽、颜元、李恭这样的追求思想自由之士，但他们并不是从外在的束缚中求解放，而是回向内心世界找安慰。这就决定了中国古代的“自由主义运动”与宪制民主无缘。[135]

自由与宪制民主密切相关，政治自由就是宪制民主的产物。宪制民主首先必须尊重和保障个人的思想自由。20年代末，胡适正是基于这样一种认识，对国民党极权政治压制思想自由的行为进行了无情地批判。由于宪制民主与个人自由有着天然不可分割的干系，自由主义就必须“为民主的生活方式和民主制度辩护”。自由主义确信：“只有民主的政治才能保障人民的基本自由，所以自由主义的政治意义是强调拥护民主。”[136]如果个人自由意味着坚持己见、固守自己行为方式的权利，那么我的自由与他人的自由之间又如何协调平衡呢？胡适认为，宪制民主就是宽容异己，只有大家都能彼此容忍，像尊重自己的权利一样尊重他人的权利，每个人才能实现自己的自由。所以，胡适把“宽容”看作是自由主义的另一个价值原则。[137]“自由主义在这两百年的演进史上，还有一个特殊的、空前的政治意义，就是容忍反对党，保障少数人的自由权利。”反对党的合法存在，尊重少数人的意见，尊重并保护在大多数统治下的少数人的权利，这是西方宪制民主的真谛，也是“近代自由主义里最可爱慕而又最基本的一个方面”。[138]

政治的宽容是争取其他方面宽容的基础。只有有了政治上的宽容，宪制民主才得以建立，个人自由才会有真正的容身之地。自由、宪制民主、宽容本身就是一个复合体，构成了一个“有人味的文明社会”的基本骨骼。除此而外，胡适认为自由主义也包含了“温和进步”的观念。自由主义不相信“暴力革命”是解决问题的方法，坚信“合法化”的和平改革是通向“社会进步”唯一的路：

因为在民主政治已上了轨道的国家里，自由与容忍铺下了和平改革的道路，自由主义者也就不觉得有暴力革命的必要了。……近代一百六七十年的历史，很清楚的指示我们，凡主张彻底改革的人，在政治上没有一个不走上绝对专制的路，这是很自然的，只有绝对的专制政权可以铲除一切反对党，消灭一切阻力，也只有绝对的专制政

治可以不择手段，不惜代价，用最残酷的方法做到他们认为根本改革的目的。他们不承认他们的见解会有错误，他们也不承认反对的人会有值得考虑的理由，所以他们绝不能容忍异己，也绝对不能容许自由的思想与言论。所以我很坦白地说，自由主义为了尊重自由与容忍，当然反对暴力革命，与暴力革命必然引起的暴力专制统治。[139]

对西方的自由主义来说，它以已形成的民主政治为其赖以生存的基础，反对“暴力革命”，主张和平改革，本质上是一种保守主义；而对中国的自由主义来讲，它是在没有民主政治的前提下希求通过“温和进步”实现宪制民主，本质上则是一种“机会主义”，是一种软弱的表现。西方自由主义是从民主政治的经验出发，而中国的自由主义则只能是先验的假定。当胡适表达他的“和平改革”信念时，他也是以“民主政治已走上了正轨”作为其推论的前提。宪制民主需要“温和进步”作为其存续的条件，用暴力摧毁一种真正的立宪体制未必能建立起另一种真正的宪制——也许胡适的这一看法是对的，然而，宪制民主需要“温和的进步”与通过“温和的进步”取得宪制民主是两回事。“温和的进步”既是中国的自由主义者所固守的信念，也是他们为解决中国问题而设计出的一种方案。

中国的自由主义者是这样一些人：

由于所受的教育，他们具有向其统治者进奉忠告的特权和义务，由于道德上的踌躇，他们又不愿意为一个不断腐败下去的政权服务，所以，他们始终是些“认真”、“仁慈”、“忧患”、“负责”的、真正儒家意义上的“好人”。他们只说如果他们认为是正确的话，甚至在面临巨大危险时也义无反顾。他们留意公众的疾苦，为人民说话而不是教训他们。[140]

这也是中国自由主义者致命的缺陷。他们在一个充满暴力的时代，希望丢弃暴力，在一个混乱的时代乞求秩序，在一个愚昧、迷信盛行的时代要求人们用自己的脑子思考……残酷的历史车轮并没有理会中国自由主义者的那种理性，把他们所怀想的个人尊严、自由、民主、宽容、“温和的进步”扔在一边，向着革命的目标疾驶而去。

以胡适为代表的中国自由主义，是在五四新文化运动的精神感召下应征为中国的前途和命运——包括作为“政治共同体”的国家和作为文化的国家——而出场战斗的。五四无疑是中国自由主义最辉煌的时期。当胡适和他的朋友们举着“易卜生主义”的旗帜，带着“娜拉出走之后”的关

切勇猛向前的时候，中国的自由主义并不是毫无取胜的机会，然而，当他欲想在军阀的刺刀下，在极权统治下求生存的时候，胜利也就随之而远去。来自自由主义故乡的格里德博士对中国自由主义的失败作了如下的评价：

自由主义在中国的失败并不是因为自由主义者本身没有抓住为他们提供了的机会，而是因为他们不能创造他们所需要的机会。自由主义之所以失败，是因为中国那时正处在混乱之中，而自由主义所需要的是秩序。自由主义的失败是因为，自由主义又不能提供任何可以产生这类价值准则的手段。它的失败是因为中国人的生活是由武力来塑造的，而自由主义的要求是，人应靠理性来生活。简言之，自由主义之所以会在中国失败，乃因为中国人的生活是淹没在暴力和革命之中的，而自由主义不能为暴力与革命的重大问题提供什么答案。[141]

我们也可以把中国自由主义的失败归结为当时中国的历史条件，而且许多人也已这样做过了。然而，中国自由主义本身的内在局限与其失败也有着干系。事实上，中国的自由主义与西方的自由主义不可同日而语。从最关紧要的地方说，中国的自由主义者都是从关切中国国家的存亡和民族复兴的深处出发思考问题的，他们在终极价值上，都是把自由主义作为一种工具来看待的。胡适不乏对一个宽容的、有创造性的、思想自主的个体的关切与信仰，然而，在最高处，他仍把个体看作是推进民族复兴的责任承担者。他们首先是一些民族主义者，虽然与那些激进的民族主义者在风格和主张上有很大的不同，然后才是一些自由主义者。因而，他们的自由主义在本质上是一种“工具的自由主义”。

在宪制问题上，胡适坚信宪制的价值，如尊重和保障个人尊严、自由、容纳异己、法治等，然而又把政府看作是实现这些价值的工具，而对于怎样把工具性的政府与宪制的基本价值协调起来，胡适始终没能提出一个满意的答案；胡适坚信宪制的政府应该是为人民大众的共同利益服务的，然而他没有清楚地认识到一个社会除了共同的利益之外，还存在各种不同的利益和个人利益，而对利益的多样性是宪制不可或缺的条件这一点，胡适更是缺乏认识；与此相联系，胡适信仰宪制，但骨子里又厌恶与利益多样性密切相关的政治党派，固守“君子群而不党”的圣训，独信开明舆论的力量，这与他本人对政治抱有极大的热情而自己又不深涉政治的处世哲学是一致的。胡适坚信人都是有理性的，这是他的乐观主义哲学的基础，所以他始终坚信人们一旦具有了知识，就会取得

共同的认识，产生一种共同的观念，就会使整个民族团结起来，向着他所憧憬的“有人味的文明社会”一块使劲，而且，他始终相信，人们一旦有了知识，就会一个心眼的接受他的和平改革方案；他也相信，通过理性的熏陶，军人可以放下刺刀，政客可以改变恶行，都能具有善良的愿望，真诚的目的，宽容仁慈之心，中国人和英国人、美国人一样都有“上帝赋予”的分享宪制民主成果的权利。

然而，同样一句“人是有理性”的话，出自洛克之口，那是英国多年民主实践过程的总结；出自杰弗逊之口，那是美国人从英国人那里接过来并加以改造培植的民主经验的表达；而出自中国自由主义者之口，那只能是较为尴尬的一种信念。这种信念在很大程度上是胡适在美国受那几年教育的结果，这种教育是很容易使胡适把美国的经验误作自己的信念的。事实上，胡适对美国的经验确有深入的了解和把握，然而，也正是这一点决定了胡适的自由主义无法适用于中国的人文传统和社会。他对宪制民主及其价值确有深刻的理解，对宪制民主所需要的条件也有真实的把握，然而，他对中国社会所出现的各种问题却不能做出恰当的反应。他孤独于平民大众的生活之外，留意于他们的苦难，却始终表现出一种“理性化”的冷漠。

胡适走了，而且走得那样匆匆，除了与其打了大半生交道的蒋介石送给他的“新文化中旧道德之楷模，旧伦理中新思想之师表”这副带有奉承之意的挽联之外，留给他的大多是一连串的骂名。然而，他有关民主、自由、理性、法治、宽容的信仰和见解以及对之的乐观信念是不可能因为骂而失去意义的。相反，这种信仰和见解以及那种乐观的信念对于中国一个未来的“有人味的文明社会”永远都是不可缺少的。

胡适经历的是严峻的时代，是痛苦轻易地、过早地耗尽了人们肉体与精神活力的时代，是吞噬了同情和想象力的本质而给人们留下一堆抽象信仰空壳的贪婪岁月。最后，他甚至再也不能从对人类固有尊严的乐观主义信仰中和长久支撑他的理性中得到什么温暖了。然而，甚至在最后，那种追求真正的力量也未完全离他而去。在他去世的一年多前，在给一位老朋友的信中，他沮丧的说：“我的生日（六十九岁）快到了。当我回顾过去四五十年的工作时，我觉得好象有某种不可抵抗的力量把什么东西都完全地破坏了，完全地毁灭了。”[142]

这种“不可抵抗的力量”到底是什么呢？

注释

[1] 高一涵：《非君师主义》，《新青年》第5卷6号。

[2] 陈独秀：《旧思想与国体问题》，《新青年》第3卷3号。

[3] 陈独秀：《吾人最后之觉悟》，《新青年》第1卷6号。

[4] 陈独秀：《宪法与孔教》，《新青年》第2卷3号。

[5] 李大钊：《青春》，《新青年》第2卷1号。

[6] 《独秀文存》卷1，安徽人民出版社，1987年。

[7] 《李大钊文集》下册，人民出版社，1984年，第178页。

[8] “孝悌二字为二千年来专制政治与家族制度联结之根干。”（吴虞：《家族制度为专制制度之根源论》，《新青年》第2卷6号）

[9] 《吴虞集》，第173页。

[10] 陈独秀：《孔子之道与现代生活》，《新青年》第2卷4号。

[11] 《李大钊文集》上册，第263—264页。

[12] “以为空间上从必由之道，时间上万代不易之宗，此于理论上决为必不可能之妄想。”（陈独秀：《孔子之道与现代生活》，《新青年》第2卷4号）

[13] 胡适：《新思潮的意义》，《新青年》第7卷第1号。

[14] 林教授这样写道：“在这种文化大解体之后，中国传统的一元论式的思想模式却因种种原因被推动至其极限，变成有机整体式的思想模式（organismic holistic mode of thinking）；根据这种思想模式去看传统，发现他们所厌恶的传统成分，都不是单独的事件。实与中国文化的特质有关，而中国文化的特质导源于中国最基本的思想；所以，只攻击所厌恶的某些传统规范、教条，对五四反传统主义者而言实在不够深刻。不打倒传统则已，要打倒传统，就非把它全部打倒不可。而这种整体性的反传统主义所要求的首要之像，就是‘思想革命’。”类似于这样的评论随处可见。（参见林毓生：《中国传统的创造性转化》，生活·读书·新知三联书店，1992年，第231—232页）

[15] 陈独秀：《答俞颂华〈宗教与孔子〉》，《新青年》第3卷1号。

[16] 《新青年》第3卷1号，第3卷5号，第4卷4号，第5卷3号，第2卷5号。

[17] 胡适：《先秦名学史》，学林出版社，1983年，第8页。

[18] 钱玄同：《中国今后之文学问题》，《新青年》第4卷4号。

[19] 《胡适文存》卷首。

[20] Witold Rodzinksi，*A History of China*，Volume1，1979，p.437.

[21] 陈独秀：《独秀答佩剑青年》，《新青年》第3卷1号。

[22] 陈独秀：《宪法与孔教》，《新青年》第2卷3号。

[23] 参见庞朴《继承五四、超越五四》，《历史研究》，1989年第2期。

[24] 周作人：《人的文学》，《新青年》第5卷6号。

[25] 参见陈独秀《陈独秀复汤尔和》，《新青年》第4卷5号。

[26] 陈独秀：《敬告青年》，《新青年》第1卷1号。

[27] 李大钊：《今》，《新青年》第4卷4号。

[28] 李大钊：《青春》，《新青年》第2卷1号。

[29] 庞朴：《继承五四，超越五四》，《历史研究》，1989年第2期。

[30] 庞朴：《继承五四，超越五四》，《历史研究》。

[31] 庞朴：《继承五四，超越五四》，《历史研究》。

[32] 陈独秀：《敬告青年》，《新青年》第1卷1号。

[33] 陈独秀：《敬告青年》，《新青年》第1卷1号。

[34] 陈独秀：《圣言与学术》，《新青年》第5卷2号。

[35] 李大钊说："人生最高之理想，在于求达真理。"而求达真理之途，"一在查事之精，二在推论之证。二者交备，则逻辑之用以昭。而二者之中，尤以据乎事实为要"（李大钊：《真理之权威》，1917年4月17日《甲寅月刊》）。

[36] 陈独秀：《敬告青年》，《新青年》第1卷1号。

[37] 陈独秀：《敬告青年》，《新青年》第1卷1号。

[38] 陈独秀：《再论孔教问题》，《新青年》第2卷4号。

[39] 陈独秀：《吾人最后之觉悟》，《新青年》第1卷6号。

[40] 《新青年》第1卷1号、5号。

[41] 《新青年》第2卷4号。

[42] 《新青年》第1卷1号。

[43] 《新青年》第2卷1号。

[44] 《新青年》第1卷1号。

[45] 参见林毓生《中国传统的创造性传化》，第192页。

[46] 林毓生：《中国传统的创造性传化》，第193页。

[47] 林毓生：《中国传统的创造性传化》，第93—94页。

[48] 许纪霖：《现代文化史上的"五四怪圈"》，《文汇报》1989年3月21日。

[49] 许纪霖：《现代文化史上的"五四怪圈"》。

[50] 许纪霖：《现代文化史上的"五四怪圈"》。

[51] 许纪霖：《现代文化史上的"五四怪圈"》。

[52] 参见《李泽厚十年集》第3卷（下），安徽文艺出版社，1994年，第11—52页。

[53] 张灏：《梁启超与中国思想的过渡》，第300页。

[54] 《独秀文存》卷1，第24页。

[55] 《陈独秀文章选编》上册，生活·读书·新知三联书店，1984年，第82页。

[56] 陈独秀：《敬告青年》，《新青年》第1卷1号。

[57] 陈独秀：《一九一六》，《新青年》第1卷5号。

[58] 陈独秀：《吾人最后之觉悟》，《新青年》第1卷，第6号。

[59] 李泽厚：《启蒙与救亡的双重变奏》，《李泽厚十年集》第3卷（下），第16页。

[60] 《陈独秀文章选编》上册，第68页。

[61] 《陈独秀文章选编》上册，第68页。

[62] 《陈独秀文章选编》上册，第71页。

[63]《陈独秀文章选编》上册，第421页。

[64]《独秀文存》卷1，第432页。

[65]《独秀文存》卷1，第18页。

[66]《独秀文存》卷1，第220页。

[67]参见《独秀文存》卷1，第250页。

[68]《独秀文存》卷1，第251—252页。

[69]《独秀文存》卷1，第251页。

[70]参见《陈独秀文章选编》上册，第493页。

[71]《独秀文存》卷1，第252页。

[72]《独秀文存》卷1，第244页。

[73]《独秀文存》卷1，第373页。

[74]参见《陈独秀文章选编》中册，第85页。

[75]《独秀文存》卷1，第410页。

[76]《独秀文存》卷1，第300—301页。

[77]《独秀文存》卷1，第370—371页。

[78]他说："德谟克拉西，是各阶级力求得多数意见之一致以发展其整个的阶级力所必须之工具；他是无产阶级民主集权制之一原素，没有他，在党内党外都只是集权而非民主，即是变成了民主集权制之反面官僚集权制。在官僚集权制之下，蒙蔽，庇护，腐败，营私舞弊，粉饰太平，萎靡不振，都是相因而致的必然现象。"（《陈独秀书信集》，新华出版社，1987年，第499页）

[79]《陈独秀书信集》，第504页。

[80]《陈独秀书信集》，第492页。

[81]《陈独秀书信集》，第506—507页。

[82]《陈独秀书信集》，第497—498页。

[83][俄]亚历山大·赫尔岑：《往事与思考》，转引自[美]格里德：《胡适与中国的文艺复兴》，第5页。

[84][美]格里德：《胡适与中国的文艺复兴》，第270页。

[85]正如格里德所说，尽管胡适"对民族主义的情感有着深刻的不信任感，但他本人与他为其思想偏见和政治战略感到悲哀的那些人一样是个民族主义者，只是表现方式不同罢了"。（[美]格里德：《胡适与中国的文艺复兴》，第310页）

[86]《胡适留学日记》，第821页。

[87]《胡适留学日记》，第832—833页。

[88]胡适写道："根本之计奈何？兴吾教育，开吾地藏，进吾文明，治吾内政，此对内之道也。……难者曰，此乃迂远之谈，不切实用也。则将应之曰：此七年病求三年之艾也。若以三年之期为迂远，则惟有坐视其死耳。吾诚以三年之艾为独一无二起死圣药也，则今日其求之时矣，不可缓矣。"（《胡适留学日记》，第492—493页）

[89]他说："在名义上的共和下，八年痛苦的失败渐渐地使年轻的中国认识到，民主是不能仅仅通过政治的变革来给予保证的……民主……不多不少正是所有民主化

的和正在民主化的力量总体，这包括社会的、经济的、道德的，以及思想诸方面的力量。构成中国这些新运动的指导原则之一的也正是这种认识。”（胡适：《1919年的知识中国》，第350页。参见［美］格里德：《胡适与中国的文艺复兴》，第194页）

［90］这篇宣言由蔡元培、王宠惠、罗文干、汤尔和、李大钊、丁文江和胡适等16人共同署名。依照当时引文署名的习惯，最后的署名人也就是宣言的起草人，而且后来胡适也把这篇宣言收在他的《胡适文存》第2集里，所以这篇宣言应是出自胡适的手笔。

［91］宣言写道：（一）政治改革的目标：我们认为，现在不谈政治则已，若谈政治，应该有一个切实的，明了的，人人都能了解的目标。我们以为国内的优秀分子，无论他们理想中的政治组织是什么（全民政治主义也罢，基尔特社会主义也罢，无政府主义也罢），现在都应该平心降格的公认“好政府”一个目标，作为现在改革中国政治的最低限度的要求。我们应该同心协力的拿这共同目标来向中国的恶势力作战。（二）“好政府”的至少涵义：我们所谓“好政府”，在消极的方面是要有正当的机关可以监督防止一切营私舞弊的不法官吏；在积极方面是两点：（1）充分运用政治的机关为社会全体谋充分的福利。（2）充分容纳个人的自由，爱护个性的发展。（三）政治改革的三个基本原则：我们对于今后政治的改革，有三个基本要求：（1）我们要求一个“宪制的政府”，因为这是使政治上轨道的第一步。（2）我们要求一个“公开的政府”，包括财政的公开与公开考试式的用人等等，因为我们深信，“公开”（publicity）是打破一切黑幕的唯一武器。（3）我们要求一种“有计划的政治”，因为我们深信中国的大病在于无计划的漂泊，因为我们深信计划是效率的源头，因为我们深信一个平庸的计划胜于无计划的瞎摸索。（四）政治改革的唯一下手功夫：我们深信中国所以败坏到这步田地，虽然有种种原因，但“好人自命清高”确是一个重要原因。“好人笼着手，恶人背着走。”因此，我们深信，今日政治改革的第一步在于好人要有奋斗的精神。凡是社会上的优秀分子，应该为自己计，为社会国家计，出来和恶势力奋斗。（《胡适文存》第2集，第3卷，第27—29页）

［92］［美］格里德：《胡适与中国的文艺复兴》，第213页。

［93］《胡适文存》，第2集，第3卷，第143、144页。

［94］胡适说：“我们今后的事业，在于扩充《努力周报》，使他直接《新青年》三年前未竟的使命，再下二十年不绝的努力，在思想文艺上给中国政治建筑一个可靠的基础。”（《胡适文存》，第2集，第3卷，第141页）

［95］《胡适文存》第2集，第3卷，第145—146页。

［96］《胡适文存》第3集，第8卷，第1149页、第1150—1153页。

［97］他问道：“为什么不平等的条约不能阻碍日本的自由发展？”“为什么我们跪下来后就不能再站起来？”（《胡适文存》第3集，第1卷，第47页）早在1922年他就为自己的观点进行过辩护，他写道：“我们要知道：外国投资者的希望中国和平，实在不下于中国人民的希望和平与统一。……国际投资所以发生问题，正因为投资所在之国不和平，无治安，不能保障投资者的利益与安全。……老实说，现在中国已没有很大的国际侵略的危险了。……所以我们现在尽可以不必去做那怕国际侵略的噩梦。最要紧的是同心协力把自己的国家弄上政治的轨道上去。……我们的朋友陈独秀先生们

在上海出版的《向导》周报，标出两大目标：一是民主主义的革命，一是反抗国际帝国主义的侵略。对于第一项，我们自然是赞成的。对于第二项，我们觉得这也应该包括在第一项之内。因为我们觉得民主主义的革命成功之后，政治上了轨道，国际帝国主义的侵略已有一大部分可以自然解除了。”（《努力周报》1922年10月1日，第22期。参见《胡适文存》第2集第3卷）美国的学者对之评论到：“这是人们可望在一位中国作家的笔下看到的最友好的关于外国人对中国感兴趣的动机所做的解释了。尽管胡适的目的并不在于为帝国主义者辩护，而在于警告他的读者不要犯他认为的民族主义意识形态中所固有的种种危险，但把他说成帝国主义的辩护士是不难理解的。”（［美］格里德：《胡适与中国的文艺复兴》，第232页）

［98］参见《胡适文存》第3集，第1卷，第98页。

［99］胡适：《我们走那条路》，《新月》第2卷，第10号，1930年12月10日。参见《胡适文存》第4集，第4卷。

［100］参见《中国国民党第三次全国代表大会会议案》，《革命文献》第76辑，第75、77、80页。

［101］胡适：《新文化运动与国民党》，《新月》第2卷，第6、7期合刊，1929年9月。

［102］胡适：《人权与约法》，《新月》第2卷，第2期，1929年4月4日。

［103］胡适：《我们什么时候才可有宪法》，《新月》第2卷，第4期，1929年6月。

［104］胡适：《知难，行也不易——孙中山先生的“知难行易说”述评》，《新月》第2卷，第4期，1929年6月。

［105］胡适反对孙中山“知难”命题，是因为孙中山为了强调对先知先觉式的领袖的服从和信仰，过低地估计了人民的智慧。虽然胡适对人民也缺乏充分的信任，认为中国人民的知识水平很低，但他始终乐观地坚信：只要建立了民主制度，人民通过这种制度的训练是能够学会自己负责任地利用这些制度的。这也是胡适在1929年反对国民党政府“训政”时所持的一个主要理由。（参见胡适：《我们什么时候才可有宪法》，《新月》第2卷，第4期，1929年6月）

［106］［美］格里德：《胡适与中国的文艺复兴》，第257页。

［107］胡适：《宪制问题》，《独立评论》第1号。

［108］参见蒋廷黻：《建国与专制》，《独立评论》第80号，1933年12月10日。

［109］胡适：《从农村救治到无为的政治》，《独立评论》第49号，1933年5月7日。

［110］胡适：《新文化运动与国民党》，《新月》第2卷，第6期。

［111］胡适：《再论建国与专制》，《独立评论》第82号。

［112］胡适：《从一党到无党的政治》，《独立评论》第171号。

［113］胡适：《再谈谈宪制》，《独立评论》第236号，1937年5月30日。

［114］胡适：《民权的保障》，《独立评论》第38号，1933年2月19日。

［115］［美］格里德：《胡适与中国的文艺复兴》，第299页。

[116] 胡适：《福建的大变局》，《独立评论》第79号。

[117] [美]格里德：《胡适与中国的文艺复兴》，第313页。

[118] 《胡适文存》，第1集，第4卷，第884—885页。

[119] 《胡适文存》，第1集，第4卷，第902页。

[120] 《胡适文存》，第1集，第4卷，第902—903页，第906页。

[121] 葛懋春等编：《胡适哲学思想资料选》（上），华东师大出版社，1981年，第176—177页。

[122] 《胡适文存》，第1集，第4卷，第987—988页。

[123] 葛懋春等编：《胡适哲学思想资料选》（上），第297页。

[124] 胡适认为，文学并非是达官贵人的私产，而应成为普及新思想的有用工具。而且，从进化的观点看，只有白话文才能推动新思想的普及。因为文学的改革与普及新思想有着密切联系，严复则提供了反面的例证。严复用古雅艰涩的古文表达他的新思想，但其思想除了在占少数人的文人学士中间有过影响外，并没有在大多数国民中产生作用。（参见胡适《文学改良刍议》，《胡适文存》第1集，第1卷）

[125] [美]杜威：《人的本质与行为》，转引自格里德《胡适与中国的文艺复兴》，第128页。

[126] [美]杜威：《普遍的信仰》，转引自格里德《胡适与中国的文艺复兴》，第128页。

[127] 参见[美]格里德：《胡适与中国的文艺复兴》，第128页。

[128] 胡适：《我们必须选择我们的方向》，第17页。

[129] 郭沫若不无嘲讽地说道："博士先生，老实不客气地向你说句话：其实你老先生也就是那病源中的一个微菌。你是中国的封建势力和外国的资本主义的私生子。……要举证吗？好的，譬如拥戴你的一群徒子徒孙，那便是你一边的封建势力；替你捧场的英美政府，那便是我们所说的帝国主义者。"（郭沫若：《革命春秋》，上海人民出版社1956年版，第155—156页）在50年代的台湾也给了他类似的不甚礼貌的待遇："胡适……靠着摧毁了民族的思想打开了我们的边境并让××把中国的大片领土拱手交给俄国大鼻子作个卫星国……虽然没有什么别的武器，但他用他的笔和几句外国话就能在三、四十年这段很短的时间内……就把事情弄到这步田地，以致我炎黄子孙将会很快从地球上消失，连点痕迹也留不下。"（朱抗寒：《请看空前的胡适博士和我怎样佩服他的理由》，《胡适与国运》，第11—12页）

[130] 胡适：《丁文江的传记》。

[131] 胡适：《自由主义》，《世界时报》（北平，1948年9月5日）。

[132] 胡适：《自由主义是什么》，《独立时论》，第1集，1948年8月。

[133] 胡适：《自由主义》，《世界时报》（北平，1948年9月5日）。他解释说："'自由'在中国古文里的意思是'由于自己'，就是'不由于外力'。在欧洲文字里，'自由'含有'解放'之意，是从外力裁判之下解放出来。中国禅宗和尚爱说'治病解缚'，自由在历史上的意义是'解缚'。解除了束缚，方才可以自由自在。"（胡适：《我们必须选择我们的方向》）

[134] 参见胡适：《易卜生主义》，《胡适文存》，第1集，第4卷。

[135] 胡适认为，中国古人对自由有错误的理解，他们“太看重‘自由’、‘自然’的‘自’字，所以往往看轻外面的拘束力量，也许是故意看不起外面的压迫，故意回向自己内心去求安慰，求自由”。（胡适：《自由主义》，《世界时报》北平，1948年9月5日）

[136] 参见胡适：《民主与极权的冲突》，《自由中国》创刊号（台北，1949年11月）。

[137] 胡适说，“容忍是一切自由的根本；没有容忍，就没有自由。”（胡适：《容忍与自由》，《自由中国》第27期）

[138] 胡适：《自由主义》，《世界时报》（北平，1948年9月5日）。

[139] 胡适：《自由主义》，《世界时报》（北平，1948年9月5日）。

[140] [美]格里德：《胡适与中国的文艺复兴》，第377页。

[141] [美]格里德：《胡适与中国的文艺复兴》，第377—378页。

[142] [美]格里德：《胡适与中国的文艺复兴》，第380页。

历史的意义

中国的宪制思潮是由西方成功的经验激发，是西方压力下的一个结果。西方的宪制是基于西方的文化传统所内生的一种现象，是西方社会、文化自然演进的结果。它可称为Unintended Consequence，即没有预期到的，没有想到的结果。[1]人们通常说，宪制是近代西方资产阶级革命的产物，但无可否认，它是深植于西方文化土壤中的，本身又是西方历史长期衍生的一种复杂的文化形态。它自始至终都是类似于中国文化中属于“道”的那种东西，不是预期而设用来解决国家和民族生存发展的一种工具。这是中西宪制及其思想最重要的不同之点。

一　文化的实用主义

自鸦片战争西方用坚船利炮撞开了国门以后，中国再也无法按自己的规程在治乱相循的套路里生活了。不管愿意与否，中国不得不面对铁甲火炮胜过我们大刀长矛的西方。先进的中国人首先感知的就是西方军事装备的分量，它不仅对中华民族的生存构成了威胁，而且也使传统的生活方式失去了重要依托。为了自救自强，中国便以“敌人与老师”相互交织的复杂心态开始了学习西方的历程。在这个历史过程中，中国经历了从取法西方的兵器、声光化电之技到师学西方宪制之术的重大转折，于是在价值层便有了中国社会的转型。由于近世中国面临的主要问题是救亡图存和对国家与民族生死存亡的焦虑，中国人对西方宪制的学习就做不到发其端竟其绪，只能用“截取”的方法，首先从最易和最大功用处下手。同时，要把这种完全异质于传统的东西移入本土，自觉或不自觉中首先要打破它原来的文化联系，建立起一种符合中国需要的新关系。而且，这种新关系也由传统提供支持。

从很早的时候起，我们就形成了“实用理性”。在我们的传统中，刻意追求可有可无的巧一直被认为是贻害大事，心智过巧是君子之道的大障，即便对一时还看不出害处的“巧”，也要时时提防。孔子说：“虽小

道，必有可观者焉，致远恐泥，是君子不为也。”[2]道家则说：“绝巧弃利，盗贼无有”；“民多利器，国家滋昏，人多技巧，奇物滋起”。墨家在这方面虽与儒道二家有些不同，但一样讲究功用而反对失度之巧。[3]“奇技淫巧”这个词最能表现对巧的贬抑了，淫本来就指多余、过分、失当之意，淫巧当然是指多余而过分的东西。而过分与否的标准则是深藏于传统文化体系中的，是一种价值观上的判断。这种重实用、轻巧智的传统，在近代展现的结果便是首先有了魏源学习西方的“师夷制夷”这个便当实用的口号，之后则涌出了一连串的说法：冯桂芬的“以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术”；[4]薛福成的“取西人气数之学，以卫吾尧、舜、禹、汤、文、武、周公之道”；[5]郑观应的“中学其体也，西学其末也；主以中学，辅以西学”；[6]邵作舟的“以中国之道，用泰西之器，臣知纲纪法度之美，为泰西所怀畏而师资者必中国也”；[7]孙家鼐的“中学为体，西学为用；中学有未备者，以西学补之；中学有失传者，以西学还之；以中学包罗西学，不能以西学凌驾中学”[8]；张之洞的“旧学为体，新学为用”。无论是中西文化的主辅之分，还是道器、体用之别，取西学离不开实用这个原则。

中国人是在不十分了解西方的情形下开始学习西方的，是在西方的枪口交逼下走向近代的。而那些代表中国士大夫阶层的人士对中国文化传统的偏爱和熟稔与他们对西学的热情与了解是不能以道里计的。一个有着五千年文明的连续发展而不中断的伟大的文化传统，它的子孙对其的偏爱是可想而知的。这种偏爱既可成为爱国主义的情感动源，也可能积成抱残守缺不思更张的文化自大狂的心理定势。中国近代史上的顽固派就属于文化“偏执论”的典型代表。事实上，中国近代所迈出的第一步恰恰又是在由于偏爱而固守传统的情形下向西方学习的，复加对西学的“整体性认识”的模糊，这就决定了在中与西、传统与现代等问题的分辨取舍上带有强烈的实用主义色彩。甲午一役的战败，宣告了用枪炮守护中国古老文明策略的破产。败于“蕞尔岛国”的耻辱感带来了一个民族的觉醒，但并未改变学习西方的方法。虽然这一时期学习西方的内容与前期有很大不同，但其出发点则是一样的。“北洋水师”在海面上的沉没，使康有为、梁启超等人看到了西方的坚船利炮对守护作用的不济，相信西方宝库里有更具价值的东西。他们便发现了西方的“议院”“民权”。然而，戊戌维新从一开始就是带有功利性的。在康梁看来，目前中国的险情不是中国文化传统应守不应守而是中华民族的生死存亡问题。

用康有为的话说，只有保国才能保种保教，“皮之不存，毛将焉附？”对国家生存问题的关切，使康梁看到了议院、民权对于保国保种保教的工具性价值。这样，在西方属于文化的宪制理念、制度和规范，被康梁等人化约为一个单纯的变法改制主张。这其中，严复是较为不同的一个，他自始至终对政制的剧烈变革不抱多大兴趣，然而这并不是说严复不注重议院、民权之于中国的价值，而是他看到中国如果没有一定的“民智”作为前提条件，议院、民权等致西方富强的东西在中国是不会实现的。戊戌维新的失败，不但没有促使人们对议院、民权的文化反省，反而进一步将其凝聚成一个单一的政治问题，“借政治根本解决问题”的思想方法渐已凸显出来。

康、梁等人相信只有君宪制是救国之方，并从英国和日本的政治中受到激发；以孙中山为代表的革命党人则坚信只有共和制才是中国的希望，并从美国和法国的实践中受到鼓舞。两者的立宪与革命的论争并不是一场平等的文化对话，而是由环境所迫去急切地寻找根本上解决中国问题的政治工具。历史成全了那些值得成全的人，但共和革命所追求的那些价值的稍纵即逝，便显露出这场革命的文化底气不足。随着中国最后一个封建王朝的覆灭，传统文化也随之失去了依托。西方宪制文化被中国功利性的接受，却并没有给中国带来宪制的持久信念和新的秩序。专制制度在政治上被推翻了，而宪制的价值却变形走样。事实上，皇帝被赶跑了，取而代之的并非是西方式的立宪体制；西方的自由成了中国式的恣肆放纵；西方的民主成了以武力的强弱来决定政治力量大小的“公平”规则；西方式的宪法变成了玩弄权术的一袭外衣。与之相对应的传统文化由于失去了原有的生存环境，其合理性和整体性也随之发生了动摇，已无法为社会提供一个明晰的价值尺度，因而出现了文化上无所适从的紊乱：

> 丢掉贵义贱利的同时失去了信用和廉耻，丢掉知足的同时失去了俭朴，带来了奢糜和不择手段，表面看“世风日下，人心浇薄”是传统沦丧所致，实际上是一个合乎近代生活方式的，合理摄取了传统精华的新道德规范尚未建立，因此当时中国面临的是两件任务——摆脱旧传统的束缚和建设新文化，只是这个问题一开始并未得到充分认识。[9]

西方的武力给一个具有悠久传统的文化大国所加的凌侵首先是一种文化上的伤害。这个具有五千年传统并泽被了他乡的文明是很容易养成

一种自我中心主义的。习惯于君临万邦、以高人一等的眼光打量别人的文化传统一旦真正受到威胁，失掉的不仅是“文化大国”的面子，而且也为整个民族心理刻下了文化屈辱的深痕。这种文化上的屈辱感是对西方宪制文化采用实用主义态度的病源。它使人们无法做到冷静地估量自己和评判别人。对于西方文化，要么根本看不起而拒弃，要么只接受对己有急“用”的东西，而有用无用的标准则是功利性的。事实上，西方宪制作为一种文化在近代从未被真正系统地研究过。因为中国只需要对救己之病非常有用的部分，那些“无用”的东西是不值得深究的。

戊戌维新截取了西方的政制，而又要保留中国的纲常伦理，西方的个人主义、自由主义伦理之于中国则被拒弃；五四新文化的知识分子把西方的民主和科学看成了中国的救星，而基督教则被宣布为“落后、迷信”而不屑一顾。在近代中国，曾有过“联邦制”“地方自治”的主张，有过君主立宪与共和革命的激烈论辩，却没有出现过一本像样的研究西方宪制的书。西方宪制文化作为一个整体，被近代中国的实用主义肢解了，一部分给了“戊戌”，一部分给了“五四”。正是根深蒂固的自我中心主义的文化心理和对西方宪制文化的实用主义态度使近代中国无法做到冷静地看待自己的文化传统，理智地面对西方，更不可能去寻求中西文化融合的新文化途径。随着中国社会混乱程度的加深，先前被认为对中国很有用的西方要素，现在带给中国人的只有失望和沮丧。严复这个曾把西方的“自由”看作能致国家富强的有用武器的西学智者，最后宣布了“自由”的罪恶，发出了“回观孔孟之道，真量同天地，泽被寰区”的悲叹；康有为发现了西方民主的无用，便从“议会”能够使“君民一体一心”的信念中退却下来，回到圣人那里找慰藉。

在近代中国，功利性的取舍态度导致了对西方文化认识的无整体性，从而影响了中国宪制文化的发育成长。有些人对西方宪制文化的观察主要来自法国，如陈独秀；而一些人则主要依据的是英国，如严复；有一些人则主要来自日本，如康有为和梁启超；而一些人则主要来自美国，如胡适。多方的了解和观察并非是坏事情，然而如果不能将这些不同的文化进行认真的比较分析而达到整合，便无法形成整体性把握。同是要求宪制，康有为则极力攻击法国大革命，而孙中山和陈独秀则热切地歌颂它；同是学习西方，康、梁则主张应学习与中国国风民情相近的，如日本，而孙中山则力主“取法乎上”，如美国。这些不同的判断和主张，一方面说明了对西方缺乏基本的判定标准，一方面也反映了对宪

制文化真义的隔膜。事实上，他们对西方的认识又往往是通过某些思想家的思想和著作而进行的，虽然这些思想家的思想和著作能够说明西方文化的某些问题，但并不能代表西方文化的全部。况且不同国家的文化也是千差万别，而同一个国家的不同思想家的文化认识的悬殊则更大。

严复崇尚斯宾塞、穆勒等人的思想，他便误把这些人的著作看作是英国乃至西方文化的全部。他相信斯宾塞和穆勒的自由主义对中国有用途，却不去研究约翰·洛克。严复从最敏感处出发，从这些思想家的著作中精选出的恰恰是中国最急用的“适者生存，优胜劣汰”的进化法则。这种功利性取向，一方面能够救中国急之所急，同时也留下了难以消除的文化后遗症。正是这种“实用理性”使严复不仅误读了穆勒和斯宾塞，而且也误读了英国文化，因而也就无法把西方文化摆在一个确当的位置。这就是为什么一部英国的思想史可以不提赫肯黎的《进化论与伦理学》，而一部中国的近代思想史却不能不提严复的《天演论》的原因。陈独秀则不同，他主要是从卢梭那里了解到法国宪制文化的，他可以把卢梭的民主主义宣布为真理，却不大注意孟德斯鸠关于法治的精义，更不关心托克维尔对法国大革命的反思。胡适更多的是从杜威那里了解接受美国文化的，但他所接受的只是杜威实验主义的方法而不是实验主义所代表的美国文化，实际上，胡适也是根据中国的实用标尺对其进行裁量的。[10]

近世中国所面临的主要问题是救亡图存和民族复兴，从西方宪制中截取于己有用的东西这是必需的，也无可厚非，但这必须是以整体上把握了西方文化为前提的。事实上，从一开始，中国的开明人士就是抱着一种实用的态度去看待西方宪制问题，总有一种“拆西墙补东墙”的感觉。由生存环境所迫而产生的急功近利的实用心态使近代中国的知识分子在对待西方宪制问题上没能形成“为求知而求知”的科学态度。他们都相信宪制与中国的独立、富强有着密不可分的联系，但没有一个人从这方面入手进行实证研究；他们看到了西方的民主和它的物质文明成就，但没有人真正去探究过两者间的必然联系。从某种意义上讲，先进的知识分子都崇尚西方的民主与科学，陈独秀就把这两者看成西方先进文明的两个车轮，却没有人真正思考过这两者间的逻辑和历史联系。科学本身就是科学，但到了中国知识分子手里，它便成了一种信仰，一种救国救民于水火的“赛菩萨”。相信科学的陈独秀可以把唯物主义宣布为科学，相信理性的胡适可以把实验主义宣布为“理性”，这本身就违反了科

学的原则。可以说，急功近利心态所造成的在宪制基本问题上的实用特性，是近代中国宪制文化的基本品格之一。

二　中国目标

先进的中国人首先是从对西方的民主与它的物质文明成就的双重体察中认识宪制问题的。近代中国首先是把宪制民主从西方文化中剥离出来作为一个政治问题而接受宪制价值的。不管西方的强大从何而来，先进的中国人相信这种强大与其宪制之间有着必然联系。在西方，宪制是因，富强是果。宪制民主之所以能舶来中国，依恃的就是这个因果关系的假定。因此，中国近代宪制思潮中所关涉的实质性问题就是宪制与国家富强、民族复兴的关系。

论及宪制，无法撇开民主，正如上面所言，民主这一概念最早源于希腊语，主要指的是一种政治形式，而且这种政治形式也只是当时存在于希腊城邦若干政治形式的、并不是品质最高的一种政治体制。亚里士多德虽然不反对民主政治，但他所向往的是一种穷人与富人能达到彼此平衡的“中庸政治”，也就是今天所说的“中产阶级执政”。而亚里士多德的老师柏拉图却是终身都反对民主政治，这绝不能单以雅典人杀死了他的老师苏格拉底来解释，而是因为这种政治形式缺失了近代意义上的法治，很容易演变为一种暴民统治，事实上也的确如此。苏格拉底是经过公民投票并以281票对220票被判处死刑的，也就是说，雅典人是通过真正的民主程序杀死了苏格拉底的。雅典民主政治可以容纳千百个政客和野心家，而不能容忍一个智者，这本身就是最大弊害。

西方经过了中世纪，虽然古希腊的城邦民主政治衰落了，但根据伯尔曼的说法，中世纪却开始孕育出西方的法治传统。他写道：

> 国王服从法律被认为是理所当然的。“国家应根据法律”建立——第一部斯堪的纳维亚的法律著作就曾以这样的话开头。同时，广泛传播的对法律的统治的信念在理论上、但决不总是在实践上支持依法而治。这种信念就是指，国王本身受法律的约束，如果国王的命令是错误的，国王的臣民在某些情况下有权拒绝服从他的命令，……[11]

进入近代以后，西方不仅从古希腊传统中衍生出议会民主，而且也

从古罗马的法律传统和基督教教会法传统中衍生出法治。议会民主与法治在近代的合流与会融构成了西方的宪制传统。无论怎样为宪制下定义，它绝不只是“有宪法的政治”之意，也不是宪法与政治的简单相加。它是一种文化的成果，一种从传统衍生出的生活方式。宪制比其民主政治形式有着广泛得多、复杂得多的内容，它蕴含着人民主权、服从法律、尊重个人价值和尊严、平等、自由、容忍等许多文化的原素。“有宪法的政治”不过是宪制最表面的一层，本身并无实性。宪制作为表层的政治形式与国家的体制相关切，是一种最合乎理性的现代政治形式。但其基本内容则是社会性的，它说明作为个人他应该处于什么位置，或者如亚里士多德所说人作为“政治动物”在社会中如何生活。不能否认，宪制是一个理想中的公平社会所必需的条件。

然而，无论从何种意义上去理解宪制，宪制在西方都是其社会文化衍生的一个自然结果，或者用西方人自己的话说是一种“没有预期的结果（Unintended Consequence）”。也就是说，宪制和富强在西方本来是分属不同价值范畴的两个东西。按照马克斯·韦伯的说法，西方是由基督教的新教伦理培养出了资本主义精神，并取得了其他非西方文明不能比拟的物质财富和力量。即便非要在西方的宪制与它的物质文明成就之间做逻辑上的分析，恐怕西方人自己也很难说清楚哪个是因，哪个是果。就现代人的看法而言，宪制主要是解决人在政治之下如何生活的问题，因为人是不可能离开政治而生活的，一个社会总归要划分出治人者与被治者。宪制所要解决的是治人者如何治理以及被治者在什么情况下处境更好一些的问题。它关涉到治人者与被治者的关系如何构成，治人者的统治权力从何而来，如何行使，治人者的内部权力如何划分和运用，个人在社会生活的各个方面处于什么地位，如何行动，人与人之间的关系如何处理等等问题，其核心便是人权。无论人权的内容实际上包含了什么，对个人而言，他的尊严、生命、自由、按自己的意愿去生活是最为重要的。显然，人权也只有在真正的宪制之下才能获得确实的保障。

职是之故，宪制与国家的强弱、国民的贫富没有直接联系，在价值上是不能替换和通约的。从近现代的经验看，一个富强的国家未必实行宪制，一个宪制的国家也未必就是富强的国家。虽然宪制的立行与一个国家的物质文明相关切，物质财富充足的国家比一个物质匮乏的国家更容易实行宪制这一说法也许是成立的，但这与上面的论题没有多大关涉。

事实上，近代中国的知识分子之所以那样热切地赞扬和诉求宪制，主要是从国家的富强目标出发的。由此而言，我们不能把严复晚年所提出的“国群自由”“小己自由”这样的概念简单地看成是他早年激进晚年保守的一个象征，而是他的“自由—富强”理论带来的必然结果。

在很多情况下，宪制与富强是有冲突的。如果宪制意味着保护个性的发展，那么国家富强首先要求的则是个人对国家的贡献，或者用胡适的话说就是个人应为国家、民族所承担的责任。当然，个性的发展并不意味着个人的恣意妄纵，然而两者在价值取舍上毕竟是不同的，有时甚至是激烈冲突的。为了富强而牺牲了个人的自由，这本身就不符合宪制价值规范。在近代，许多先进知识分子如严复、梁启超、孙中山、陈独秀等人的思想中，都存在着宪制价值与富强价值无法调适的冲突。在很大程度上，也可以说是“宪制—富强”这个范式带来的理论困境。“富强为体，宪制为用”，这是中国从近代以来影响最大、最深、最远的宪制文化范式。

从戊戌以来，中国宪制文化的最高成就在于五四。五四在中国宪制文化史上的主要贡献在于它为中国人确立了民主和科学这两大价值。今天的中国知识分子对于民主理想的坚持便是五四留下的一份宝贵遗产。五四人不仅仅希望通过张扬民主以创建一个团结合群的民族国家，而且热切呼唤一个能够给予个人全面自由发展天地的新型社会的到来。五四人对个人价值的崇尚，对自由的热望，对传统的批判以及对新伦理的期待，都表征着中国宪制文化发展的一个辉煌时期的到来。然而，五四人自觉或不自觉地又把宪制当作救国的新工具，并将其灌于民族主义的洪流之中，宪制在文化上的转型也就成了一曲未完成的新歌。应该说，对宪制理解最深的是胡适。虽然他仍把宪制看作推进中华民族复兴的最有价值的工具，然而，胡适的深刻并不在于他对宪制终身信仰，而在于他对宪制自身的价值有着清醒的认识。他始终认为，宪制之所以对推进民族复兴有用，是因为它是一种最好的政治体制。只有这样一种政治体制才能把中国政治弄上正轨，也只有这样一种体制才是训练公众走向理智、过有理性的生活的最好方法。除此而外，在推进中华民族复兴方面，胡适在宪制身上没有期望更多的东西。在更深的层次上，胡适始终认为宪制有着其他任何东西不可替代的价值，它不仅能够把中国的政治弄上正轨，而且对人的社会生活有着更重要的意义。它意味着社会应该纳入法律的统治之下；意味着尊重并保障个性、个人价值和尊严；意味

着容纳并保障自由，容忍异己，尊重少数人的权利。也唯有宪制才能保障人作为人的基本权利或人权。宪制本身就构成了一个“有人味的文明社会”的必要条件。胡适不仅从个体意义上对宪制作了理论阐发，而且把宪制的信仰坚守到生命的最后。他作为近代中国文化史上的一种符号价值，所代表的不是近世中国的一种救国方案，而是一个未来的中国社会的希望。[12]

三　政治的激进主义

近代对于西方和中国而言，是两部不同的历史。西方以其近代的武力装备强逼中国溢出中世纪的轨迹，踏上了近代化的路程。但以武力自恃的西方无意实际上也没能力为中国提供问题的答案。同是“近代化”，它之于西方那可谓“凯歌高奏”，是跨越传统的胜利进军；它之于中国那是“吞咽苦果”，是戴着镣铐不得不走出中世纪的步履蹒跚。从此以后，中国人要同时面对两个彼此不同的世界，一个是不仅在军事装备而且在政治体制和其他物质文明成就方面都远远胜出中国的西方，一个是有着完全不同于西方、自身具有强大压力的传统中国。因此，近代中国的宪制思想从落地生根之日起就无法回避两个问题：怎样学习西方？怎样对待自己的文化传统？由于近世中国面临的根本问题是由西方的武力侵逼所引发的生存危机，如何对待自己的文化传统已不单单是“今”与“昔”的分别，而是“现代”与“传统”的问题。

“现代”对于中国人来讲是一个心里隐隐作痛的概念，是中国“不幸的现在”与“辉煌的过去”的一种残酷比照。中国人再也无法以自身作为参照去冷静地观察自己的过去，必须以强大的西方这个新坐标来检省自己曾有过的辉煌。因而，现代与传统这个在西方用来衡量自己文化成就的范畴，在近代中国便成了分别西方与中国的概念。与此相应，如何学习西方与如何对待自己的文化传统也就成了可以互换的东西。事实上，自鸦片战争以后，中国文化传统已渐渐失去了生存的土壤，传统的政治伦理秩序不断地失去稳定。在这种情势下，那种欲图取法西方的武器装备以守护中国传统的做法已变得不可能，因为中国遭遇西方已不单是军事上的较量，而是两种文明的对抗。与此相反，那种试图按照西方的样子要求全改、全变的呼声却日益高涨。在对国家和民族生死存亡的焦虑感催

逼之下，中国的变革越来越趋向激进，从政治上根本解决问题成了近代中国的聚焦点。

在这个聚焦点上，传统文化无法避免地被卷入政治的漩涡，一直为政治的变革所利用、所左右，政治成了评判取舍文化的最高标准。其结果，中国虽实用性地接受了西方的思想，却无法使之与中国的文化传统融会贯通。政制也就失去了成长所需要的最基本的文化环境，被涂抹成单一的政治色彩。康有为为推进政治改革，写了《孔子改制考》和《新学伪经考》这两部惊世骇俗的著作。他从中不仅发现了有利于政治改革的有力证据，而且还把孔子打扮成立宪改制的祖师。以孙中山为代表的革命派并不满足于在形式上保留皇帝的那种政治改革，而要立行共和革命，为了推进革命事业，他们一方面对传统的专制主义表示强烈不满，一方面又从文化传统中找到了对“革命”“共和”“平等”“民权”等有用的价值，而且孙中山本人就把共和革命看作是恢复固有的国粹。辛亥革命成功了，政府的形式改变了，但中国社会的性质还是老样子。民国初年便有了袁世凯恢复帝制的活动。为此，袁世凯一班人又从传统中找到了对其“复辟事业”有价值的东西，正式确立了孔教的政治地位。面对着民国如此腐败黑暗的政治，五四一代青年知识分子进行了痛苦的反省，发现了传统文化与现实政治的内在关系，认为中国文化传统不仅要对黑暗的政治现实负责，而且也扼杀了中国成为一个强国的全部生机，他们坚信只有用“民主科学”的西方文化取代旧传统，中国的政治才有清明的日子，中华民族才会有复兴的希望。在他们看来，中国文化传统不仅产生不了民主与科学，而且正是民主和科学的最大碍物，必须清除。五四人的文化激进在很大程度上由政治上的激进所激发。当他们极力倡导人权、民主、科学、个人主义、自由这些西方宪制的价值原素时，中国的政治却表现得更糟。于是，他们中的多数人从文化上的激进走向了政治的激进，相信真正的政治革命是取得宪制的不二法门。于是，那些思想文化上的旗手最终成了革命家。

由于近代中国最凸显的一极是政治，便造成了宪制在文化上的极不成熟。约翰·杜威曾把宪制民主看作是一种生活方式，胡适则认为它首先是一种思想的成果，两者的意思差不多。这样的解释对于西方而言也许是确当的，但它绝不适用于近代中国。宪制在中国首先被看作是一个政治问题，一种被看作是推进民族主义事业的工具，一种随着不断的政治革命而来的一连串的价值预设。因而，要对中国的近代宪制思潮问题在

文化上做恰当的评判是非常困难的。余英时先生在《钱穆与中国文化》一书中，对中国近代思想史上的激进与保守问题作的论辩是发人深思的：

进步变成最高价值，任何人敢对“进步”稍表迟疑都是反动、退后、落伍、保守的。在这种情况下，保守的观念和进步的观念就不能保持平衡。在西方，例如英国有保守党，它并不以“保守”为可耻。……中国人如果对旧东西有些留恋，说话时就总带几分抱歉的意思；虽然他心里并不是真的抱歉，因他总觉得保守、落伍是说不出口的。只有前进、创新、革命这才是真正价值的所在。所以中国思想史上的保守跟激进，实在不成比例，更无法互相制衡。这是因为中国没有一个现状可以给保守者说话的余地。你要保持什么？因为这个“变”还没有定下来，没有东西可以保存。[13]

我们已习惯于从政治上以“进步”“创新”“革命”为标准去评判历史，而不大注意对一种思潮、一种思想，特别是对那些保守的思潮和思想进行文化史上的分解研究。从这个意义上讲，近代中国的宪制主要不是受制于保守主义，而是被保守主义无法与“进步”“创新”“革命”的激进主义相互制衡所困。

注释

[1] 参见杜维明：《儒家人文主义与民主》，载《儒家传统的现代转化》，中国广播电视出版社，1992年，第378页。

[2] 《论语·子张》。

[3] “墨子谓公输子曰：‘子之为雎也，不如匠之力车辖，须臾刘三寸之木，而任五十石之重。故所谓功，利之于人谓之巧，不利于人谓之拙’。”（孙诒让：《墨子间诂》卷十三，“鲁问”）

[4] 冯桂芬：《校邠庐抗议》。

[5] 薛福成：《筹洋刍议·变法》。

[6] 郑观应：《盛世危言·西学》。

[7] 邵作舟：《邵氏危言·纲纪》。

[8] 中国近代史资料丛刊：《戊戌变法》第2册，第426页。

[9] 叶晓青：《中国传统文化在近代》，《历史研究》第1期，1985年。

[10] 参见［美］格里德：《胡适与中国的文艺复兴》，第124—135页。

[11] ［美］哈罗德·J·伯尔曼：《法律与革命——西方法律传统的形成》，贺卫方等译，中国大百科全书出版社，1993年，第640页。

[12] 50年代末，我国台湾的《自由中国》杂志社就曾出版过一部《今日的问题》的论集，其中提出了十几个迫切要解决的问题，而以反对党的问题为全书的终

结。胡适对此提出了不同看法，他说：“该小册子有几十万字，把‘反对党’问题作为最后一篇文章，中间有一大段大意是说有了反对党，前面所谈十几个问题，都可迎刃而解。我以为也没有这样简单的事。就是今天有了一个反对党，不见得马上就能解决前面十几个问题。”（胡适：《从争取言论自由到反对党》，《自由中国》第18卷，第11期，台北，1958年6月7日）

[13] 余英时：《钱穆与中国文化》，上海远东出版社，1996年，第198页。

下部　寻找“中国性”

这是几篇陈文旧章，不知能否凑够现在这个小集子所需的字数。作为作者，只有在这个时候才真正体会到了懒惰的坏处：“经典都是小书”这句话在这里成了名副其实的自嘲。

现在想想，这几篇文字都是过去隔三岔五、有事无事的时候写的，当时并未意识到写它们“要干什么”。现在回头看看，心里生出了那么一点小欢喜：这几篇小章短文联结着这些年读书思考的一个圆心：中国人的中国性。这让我想起了一个外国人曾经写过的一段话：

（中国人）怀着被礼貌隐藏起来的不屑和厌恶，他聆听着一些（外国的）外交官员认真而不合时宜的劝诫关于在中国修建铁路的好处，他看到了潜藏于评论之下的自私，于是立即兴高采烈地认真谈论起演讲者大衣纽扣的价格，或者就是对外国人为什么没有发现西瓜子作为一种食品货物的价值表示好奇。

这是19世纪晚期来华传教、后又成为外交官的美国人何天爵（Chester Holcombe）于1900年在《真实的中国问题》一书中的话。我不掩饰受这本小书的影响，也从不人为地抑制读这本书的兴奋之情，虽然香烟的烟雾总是刺激着眼睛。这段话是作者对同时期在华传教士——包括他的同乡、比他出名得多的美国传教士明恩溥——对“中国人缺乏逻辑思维”这个西方命题的“佐证”和回应。白种人的优越感不在于他们的傲慢，而在于把中国人特有的“礼貌性拒绝”都当作思维方式的弱点。[1]在这个问题上，就是大智大慧的鲁迅也免不了被明恩溥的《中国人的气质》一书附体，无法脱身。[2]譬如，有关“面子”这个中国概念，好像“面子”就是中国人“黄脸”的皮外特征。[3]

话已至此，就把这个小集子权当对何天爵这段话的一种应答：什么是中国性？[4]中国人有自己处理问题的方式，也善于倾听别人的意见和吸纳别人的东西，但倾听和吸纳的方式又是自己的；他们可以接受西方，但强加的不行。中国接受外物的方式与西方相比，总是差那么薄薄的一层：既捅不破，也丢不了。一个怀揣人类理想的民族要想真心帮助这个民族的一个前提，就是首先要对它尊重，[5]哪怕在助人者看来有些东西如此的不可思议。[6]“本土化”这个词在别的地方意味着要倍加努力，而在中国却是稀松平常。这块土地既不是“大染缸”，也不是漂白

剂，事实的真相只有一个：它有13亿人，要想一个东西能让这么多乌拉拉的人都接受完全不可能；即便接受，也要经过他们的七嘴八舌、唧唧歪歪，最后他们会骄傲地说，“那东西原本就是我们自己的”。

我不是个做学问的人，但也从不谦虚地声称自己是个阅读者和思考者，因为对我而言，看和想比写容易。作为外行，我不喜欢这样一种做学问的方式：手里拿个罗盘，像个风水大师，口中振振有词，或是默念或是高喊，然后指指点点，最后把烧的一张纸向空中一抛，便有了结论。

注释

[1] 西方在华传教士对中国的表述有一个共同特点：在叙述的显眼处都会廉价地恭维这个民族几句，然后才说出自己的真实看法。等看完了全篇就会发现，原来的那些恭维话只是为了一种反讽的修辞需要。

[2] 当然，鲁迅对西洋文明的接受不是单一的，也不是碎片化的，而是一种整体的姿态，一种全景式的观望，而这种观望又是通过尼采、易卜生、拜伦等而完成的。他最终接纳的不是西洋文明，而是由这种文明的本源所呈现出的那种意象。

[3] 若有时间和心情，以后专做一篇有关中国人“面子”的文章。

[4] 16世纪，欧洲还能以谦卑的态度观看基督教以外的人类世界，如印度、中国和印加文明，这也注定了一种无可救赎的人类多元性存在，无论这以后的欧洲多么傲慢、多么大男子主义。

[5] 比如，明恩溥在把中国与英、美比较的时候，总是避免用“英国”“美国”这种带有地域色彩的词汇，喜欢且常用的是用以区分种属的词——盎格鲁－撒克逊民族。

[6] 西方传教士特别爱抱怨中国人迷信，但他们没有能力区分：“迷信”是中国百姓的日常信仰还是喜欢那些多少带有些想入非非的故事？实际上，中国人既对狐狸成精的故事津津乐道，也对有狐狸皮毛的衣服乐此不疲。

民权词义考

一

有缺陷的方法论

民权概念是中国宪政文化中的核心元素，这是无大疑义的。本文要提出的问题是：近代以来，中国的知识分子是如何认识和运用民权概念的？民权的话语所表达的是一种中国式的民族意义诉求，还是西方式的宪政诉求？怎样诠释民权概念的中国语境（Context）？

民权与其他的近代性话语和实践一样，大都由西方及其文化衍生、激发。但这并不是说，中国的近代性完全是西方性的。问题是，中国的知识者在遭遇西方物质和精神的过程中，是被动地模仿了西方的“民主”还是积极地、创造性地运用了民权这一独特的概念？中国学界对此的认识和解释，主要受西方两种方法论的影响：一是美国的费正清学派，二是“中国中心观”。以费正清为代表的哈佛学派根据“挑战—回应”的理论范式，认为中国的近代化就是在西方挑战下一个被动的“受刺”过程，即是说，中国人在西方强大的压力之下，只能逆来顺受，被动回应。[1]与此相应，中国诸多的近代性话语和实践也就成了一个模仿西方的结果。在这种语境（Context）下，民权话语的使用以及运用方式的差异当然地成了判定是学习西方还是固守传统、是进步还是守旧的尺度。这也是我们当下主流学术话语在评断中国近代性时所秉承的标尺：主张西方式民主的为进步派，反对的为顽固派。[2]西方对中国的近代性肯定是有意义的，无论是正面的，还是负面的，但西方之于中国近代性的意义不能被无限地夸大。事实上，晚清时代的中国，既有西方带来的“外患”，也有穷途末路下的中国封建社会自身的“内忧”，在这双重压力之下，中国人既有应对，也有自己主动性的思考和选择。即是说，“挑战—回应”的范式无法接纳中国的“主体性”这一根本性的要素。对近代的中国而言，“主体性”一词包含了太多、太复杂的意义。虽然，在近代的世界格局之下，中国的角色不断地被边缘化，但沮丧之中仍有中国自己的智

慧、谋略，既有学习也有创造。民权话语的创设和运用便是一例。

与哈佛学派的理论范式相反，“中国中心观”的兴起则代表了西方另一种学术趋向。美国学者柯文的《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》一书则是代表。该书引发了这样一种观点：中国的近代性并不是西方刺激的结果，而主要是由中国社会内部自我生发出来的。[3]随着日本学者沟口雄三的《中国前近代思想的演变》在中国的翻译出版，作为反抗“挑战—回应”的“西方中心主义”范式的“中国中心观”在中国学界受到了热烈欢迎，这是易于理解的。[4]沟口先生为了反抗将“近代”一词作为西方“优越地位的指标”，进而对中国的“民权思想”作了“中国中心主义”的分析。[5]在该文中，沟口先生虽然从中国出发分析了中国“民权”的特色，但他回避了一些重要问题：民权概念在中国是如何形成的？是在遭遇西方之前还是之后？怎样来界定中国的民权概念？它与西方的民主主义话语之间有无关联？是怎样的一种关联方式？

这些问题的被消解恰是“中国中心观”的缺陷之所在。作为一个近代性的概念，民权在中国的传统文化“基体”中是不存在的。中国传统的“民权资源”在近代性的民权概念之下可以得以解释，而不是相反。在对待中国的民权问题时，应有这样一个基本前提：什么是诠释意义上的民权，什么是概念性的民权。对此，“中国中心观”的分析框架首先是混淆的。

无论是“西方中心主义”的“挑战—回应”范式还是“中国中心观”，都不是观察和分析中国问题的确当方法和路径，在研究民权问题时尤其如此。我以为，一种比较妥切的方法，应该是在充分吸取上述两种理论的合理元素之基础上，充分注意“近代”这个特定的“场域”。本文不是把“近代”作为一个带有强烈西方色彩的“进步性”概念，而是作为一个中性的时空概念，并通过民权话语的复述来解读中西在这个时空中所构成的复杂关系。前一种理论范式的可借鉴之处，在于它凸现了一个成功了的“西方”为一个接连遭遇失败和挫折的中国提供了一种复杂的“诱惑力”；后一种理论范型，则认识到了中国由这种“诱惑”而产生的某种“联想”和唤起的某种记忆。由此出发，我想用“物境（Circumstances）、联想、记忆”这三个元素作为分析民权问题的方法或路径。

方法：物境（**Circumstances**）、联想和记忆

“物境”（Circumstances）一词可以用来说明中国的民权概念、民权

话语建构所因应的问题。民权话语在近代中国的形成、流行，并不是因其把民权作为一种制度性架构——以解决国家权力的来源、归属和分配问题——来看待，而是首先把它设想为一种能解决中国国家和社会衰败、滞弱的器具。即是说，民权概念、话语在近代中国这个特定的时空中的形成，并不是表明中国传统国家、社会已进化至可以接纳民权体制这样一种文明程度；恰恰相反，是因为中国在西方面前的“退步”、落后而需要民权的“疗效”。民权是中国遭受一系列挫折的产物，而不是进化的结果。这里所说的“挫折”有两层意思：一是指中国人在与西方对照中发现自己的“落伍”而产生的挫败感，二是指中国传统国家和社会自身显露出的深刻危机。[6]

“联想”一词可以确当地描述西方压力下的中国反应方式。在物质和军事上遭遇西方之后，中国就彻底地改变了对世界的传统认知模式。从传统的“朝贡制度”到“条约制度”，中国不仅丧失了“中央大国”的政治权力，而且也失去了文化上的“话语霸权”。传统话语的优越感只能退缩到儒家派别的内部，而条约制度带来的耻辱感促使中国人不得不真正正视西方。中国的儒者可以蔑视西方的道德，但不能不认真地看待西方的强力。从魏源的“师夷长技以制夷”到张之洞的“中学为体，西学为用”，面对西方的文明，中国的儒者产生了一种诱人的“联想”：“以夷为师”。这反映了身处弱势文明之下的儒者面对西方的强势所必然形成的复杂心理。英人哈耶克氏对这种“联想”有过很好的解释。他认为：使西方世界得以充分地利用了那些能够导致文明发展的东西，并不必然地成为非西方世界发展的动力。接受过西方训练和教育的非西方知识分子往往会自觉地承担起向其人民传播思想和知识的使命，然而，这些知识分子在接受西方训练和教育的过程中，所习得的并不是西方早先建构文明的方式，而主要是那些由西方的成功所引发的各种替代性方案的梦想。[7]中国近代的早期儒者虽然没有接受过西方训练，也没有受过西方的正式教育，但西方在中国成功的“事实”是最好的老师，而学生可以在老师的身上产生某种诱人的联想。当年轻的士子梁启超大声疾呼“问泰西各国何以强？曰：议院哉！议院哉！”之时，他从现时态的西方身上可以联想到将来时态的中国。作为议院核心元素的民权，不管它在西方文明体中的“建构过程和方式”如何，它的存在状态就可激发中国人对“富强”的一种想象力，可以成为一种“替代性的方案”。正是这种由西方而产生的想象力，催动了中国有关民权概念的创造和使用，促使民权话语在知识界

流行。

联想既是对对方的一种省视，也是对自己的一种观照。对民权—富强的想象明显地关联着中国国家和人民在国际中的卑贱地位，关联着中国人的沮丧情绪。近代为中国带来的精神创伤，最终须靠民族的强盛所治愈。[8]而在当下，若要使联想减少因此而可能产生的自卑感，就须从自我的观照中找到自信心和自尊心的某个支点。联想，能够唤起某种民族的记忆。中国在西方面前的挫败感可以从自己的民族记忆中得到慰藉。民族记忆就像一个人的成长经验，它可在人生的挫折中发挥唤起自尊和自信的作用。有着某种民族记忆的支撑，联想就可转化为一种创造力。可以说，民权概念被近代中国的知识者创造出来时，中国的“民”已是四分五裂，散布于中国的各个阶层和社会的各个角落，各自在忍受着既相同又不同的痛苦。“民权”一词便是一声吆喝、一种召唤，希望把社会各个角落里的人们通过某种方式募集起来，为中国的强盛而应征入伍。“民权”也意味着对“重民”传统复兴的呼唤，或者说民权概念本身就是为了唤起“民本”的民族记忆。“所谓‘民族记忆’，像其他文化产品一样，似乎不存在先验的神性。与其说是一种文化心理的积淀，不如说是特定历史条件的产物。”[9]民权概念的推行需要重构历史上的“民本”，这样既可以表明西方的民权话语在中国照样有着渊源，在这方面中国毫不逊色；又可以消解“民”在实际上早已存在的社会鸿沟和隔膜，意味着民的代言人欲要与民众打成一片。因此，民权概念本身是“唤起民众”的最雄辩的修辞，而诉诸《尚书》和《孟子》等伟大经典的“民本”的“宏伟叙述”（Master narrative），是唤醒民族记忆并使之升华的最佳再现方式。

近代中国的物境（Circumstances）使中国的知识者对西方因民权而强盛的成功经验产生了丰富的联想（不管西方的强盛是否真的由民主所致），民权便成了解决中国问题的可替代性方案。为了医治可能出现的由联想而发生的自卑感和挫败感，中国的知识者便从民族的“民本”记忆中找到了灵丹妙药。民族的民本记忆无疑是缓解因由西方民主的诱人联想而可能产生的疼痛的一剂解药。

二

来源：中国与西方、明治日本

康有为说："仆在中国实首创言公理，首创言民权者，然民权则志在必行，公理则今日万不能尽行也。"[10]康把自己看作近代中国倡导民权的第一人，这符合他的性格。对此，曾作为康有为门人的梁启超在他的《南海康先生传》一文中也有类似说法。尽管如此，这也很难证明康梁师徒的说法就是真实的。康梁的这种叙事方式，并不能排除他们借助了当下流行的民权概念对事件进行叙事的可能性。梁启超在追述他主笔的《清议报》时，就认为提倡民权是该报的唯一宗旨，尽管事实上《清议报》并非如此。这里的"民权"更多的是在诠释意义上使用的，或者说，在这里，梁启超主要是把"民权"作为表达该报主旨的一种修辞方法。由此，我们可作这样一种判断：梁在对有关事件进行追忆时，民权话语已流行于知识界，而这种流行可能与该报有关，也可能无关；康梁师徒可能是民权的鼓吹者，但未必是使用民权概念的第一人。[11]

有学者考证，"民权"一词既不见于中国典籍，也不是康有为的发明，而是西文Democracy（民主）的日本译法。日人之所以把Democracy译作"民权"，是因为"民权"一词更能凸现"人民权力"之义。[12]但这个说法似乎并不能成立。日本学者沟口雄三在《中国民权思想的特色》一文的开篇即分析了民权概念在中日间的重大差异：

> 两者之间横亘着难以逾越的两国传统之差异，即一方是根植于中国易姓革命思想的传统；另一方则是根植于日本万世一系的天皇观这一历史事实。这种不同，成为导致两者的政府与国民观、君民观相异之母体。
>
> 换言之，日本明治时期的民权不包含对天皇（国体）的反乱权。反之，中国清末时期的民权则含有对皇帝（王朝体制）的反乱权。这种差异，乃是两国不同的历史基体所导致。[13]

上述言论虽不能证明汉语中的"民权"与日文"民权"的渊源关系，但至少已侧面告示了"民权"是西文Democracy的日译的说法存在问题，因为既然日本的民权概念包含了对天皇权的敬畏之意，又怎么能说"民权"一词比"民主"更能凸现"人民权力"呢？

据日本学者实藤惠秀考证，Democracy在近代日语中被译作"民主"。而《日本国语大辞典》和《日本语大辞典》也把"民权"和"民主"分列两词进行解释：民权是指人民参政的权利（Suffrage），人民的人身

和财产的权利（Civil Rights）。“民主”是指人民的主宰者地位和人民主权。这就证实了“民权”是Democracy的日文译法的说法不确。

事实上，对民权的语词来源问题，中国的早期学者早有述及，只是并未引起中国当代学术界的注意而已。据何启、胡礼垣的考释，中文的民权一词很可能是由日文的“自由”（Liberty）经中国的知识者转译而来：

> “里勃而特”译为自由者，自日本始。虽未能尽西语之意，然以二字包括之，亦可谓能举其大由。自由二字而译为民权者，此必中国学士大夫读日本所译书者为之，其以民权二字译“里勃而特”一语，吾无间然，独惜译之者于中外之理未能参究其同，阅之者或至误猜其意。[14]

何启和胡礼垣的说法或许有一定的根由，但上述的两部日本辞书仍是把“自由”和“民权”作为两个词来分述的。而在中文文献中，它们也是被分成两个词，如严复的《原富》按语中即同时出现有“自由”“民权”二词。日文的“自由”一词含义颇繁，作为西文的译语则有二：一是Freedom，二是Liberty，前者主要指精神的自由，后者主要指政治的自由。法学意义上的“自由”指的是法律上的权利。从这个意义上讲，民权也可理解为法律意义上的“自由”。严复把Rights译为“权利”，后又主张译为“民直”而与“民义”（Obligation，又译为“义务”）相对应。《东浙杂志》1904年第4期所刊《民权篇问答》称：“权在西书者为rights五字，此五字者，或译为毅力，或译为愿力，或译为心德，日本人概译为权。”唐才常引王韬语：“欧洲有议院，有国会，君民共治，一秉至公，所有法律，皆受成国会，故其为法，以护人民权利为主。”杨度言及“民权”时亦说：“民若皆知国者我之国，而君为民而设者也，则必于身命财产之权利各出其死力以自保。”中国的知识者或许正是从日文的“法律自由”的意义上使用民权一词的。[15]

词性的变异

严复虽然在其著作中把民权和自由分为两个词来使用，但民权的“自由”之核始终为严复所强调。他认为，民权就是“民有权而自为君者”，[16]并进一步解释说：“夫制之所以仁者，必其民自为之。使其民而不自为，徒坐待他人之仁我，不必蕲之而不可得也。就令得之，顾其君则

诚仁矣，而制犹未仁也……。在我者，自由之民也；在彼者，所胜之民也。必在我，此之谓民权。”[17]在近代中国宪政文化史上，这是我所看到的对民权语词最明确、最有心意的一种解释。不管民权语词是否由日本的西文译法而来，这表明处在近代物境中的中国知识者对问题有着自己的独特观察、见解和诉求。

我所感兴趣的问题是：既然民权与西文的Liberty一词相通相感，为什么中国的知识者还要将其分为两个独立的词？为什么用“自由”（Liberty）的语词就可表达清楚的问题而不嫌累赘地非要另设一词？“民权”符号代表的是一种什么样的诉求？我也注意到，戊戌前后的中国知识者虽然也接受和使用“自由”一词，但它始终不如民权这个语词在知识界那样流行和持久。究其原因，除来自西方的“自由”一词本身在中国的语境中容易引起误读而不能准确地表达某种诉求之外，[18]重要的是“民权”语词能与身处近代物境中的中国建立起更为密切的联系，更能清晰地表达言说者的意愿、希求和期待。而且，民权概念自身也有贯通传统、唤起民族记忆和缓解传统政制的压力以及抑制结构性骚动的作用。

在中国的知识者看来，身处近代物境中的中国所遇到的最大问题是皇权体制运行机制的失灵：由传统民本话语提供的君民和谐关系受到了极大的破坏，一方面表现在民对国事的漠不关心和麻木不仁，另一方面也表现在君对民缺少关怀和不负责任。而作为连接君民关系纽带的“臣”也已腐坏，君臣民三者间的隔阂使“政令无以下达，民瘼无以上闻”，这就导致了政府效率的极其低下和反应能力的迟钝。这也是中国在西方面前跌倒而爬不起来的主要原因。看一看中国知识者对传统皇权政制的怨恨，就知道他们为什么喜欢用民权这个词。这种怨恨在严复这个对西方的政制有真正认识的知识者那里是最典型的：

> 秦以来之为君，正所谓大盗窃国者耳。国谁窃？转相窃之于民而已。既已窃之矣，又惴惴然恐其主之或觉可复之也，于是其法与令猬毛而起。质而论之，其什八九皆所以坏民之才，散民之力，离民之德者也。斯民也，因斯天下之真主也，必弱而愚之，使其常不觉，常不足以有为，而后吾可以长保所窃而永世。[19]

在这种情绪之下，按照西方的标准对中国的衰败作政治上的分析是自然的。严复认为：中国自秦朝以降，为治虽有宽苛之异，而君主大抵

都以奴虏待民，既然以奴虏待民，民则亦奴虏自待。这样一来，不仅民德皆无由以增，民力无由以奋，而且必然不能有自觉的爱国心。因此，中国的衰败是必然的。[20]与此同时，陷于沮丧中的康有为则直接把中国的不幸归结为传统的皇权体制："吾国行专制政体，君与大臣数人共治其国，国安得不弱？"[21]

对皇权体制的怨恨态度与他们使用的民权概念的性质有着直接的关系。从上述的引证中可以看出，西文的Liberty主要是一个与个体相关的概念，是个体生命在法律中的定位。这意味着当我们在Liberty上提出要求时，这是一个法律问题而不是政治问题。日本人基本上把握了Liberty一词的要害，而将民权理解为一种法律上的自由。然而，中国的知识者在从日本语汇的接受中，因物境的转移，概念本身的性质便发生了变异，只是这种变化的方式比较隐蔽而已。

梁启超就认为民权是针对"专制政治"而提出的一个名词，[22]它不同于儒家传统中的"重民"概念，因为"以孔孟之圣贤，其仁政之说，不能禁暴君贼臣之鱼肉人民"，"治人者有权，而治于人者无权"。[23]在"民权"的梁木上，一头系着"民"，一头绑着"君"，而作为社会质料的单个的"人"则成了民权之光无法折射的投影，悬浮于民权光明中的一粒尘埃。对社会空间里被压抑和扭曲的人性的关怀让位于作为阻碍中国国家强盛的皇权体制构成成分的"民"，这是中国民权概念特有的质素。进而言之，"民"之被关切，并不是因为其政治的主体重要性，而是因为它被看作组织一种合理体制的重要成分。它是被置于一种能致国家强盛的政制之下的"活性剂"而得到召唤的。非常明显，在组织一种为国家强盛提供服务的政制中，"君"的如何安排与"民"一样重要：离开了君权，民权话语也就失去了场域，没有了喻指，概念本身就变得毫无意义。对君权问题言说得越少、越含糊不清，君权在民权场域中就越重要。可以说，在中国传统皇权体制下的所有民权言说都是通过维护一种与现实君权的特权关系来获取其话语主宰权的。这也是为什么早期的民权话语一直绕越不开君权的原因。

对此，我们可以从以下的材料中得到确证。与有些学者的考论恰恰相反，中国的知识者在使用民权一词时，也同时把西文中的Democracy一词译作"民主"，并与中国古籍《尚书》"天惟时求民主，乃大降显休命于成汤"中的"民主"一词的不同意旨作了比较准确的区分。据考释，早在1875年6月12日出版的《万国公报》第340卷所刊的《译民主国与各国

章程及公议堂解》一文中，中国的知识者就已对“民主”一词作了准确的解释。该文称：“按泰西各国所行诸大端，其中最关紧要而为不拔之基者，其治国之权属之于民，仍必出之于民而究为民间所设也……治国之法亦当出之于民，非一人所得自主矣。然必分众民之权汇而集之于一人，以为一国之君。此即公举国王之义所由超也，而辅佐之官亦同此例矣。”该文已把“民主”概念中的“权属”以及统治主体问题说得清清楚楚，当是Democracy的本义。由此可知，至迟于1875年，由西文Democracy而来的中文“民主”一词的意旨已由《万国公报》向国人作了比较准确的介绍。随后，严复于1895年3月在《直报》发表的《原强》一文所说“以自由为体，以民主为用”一语中的“民主”亦当是Democracy的意译。Democracy还被严复译为“庶建”，他在其著作《法意》中说：“庶建乃真民主，以通国全体之民，操其无上主权者也。”《法意》中西译名表：“庶建democracy，本书中又作民主。”又据梁启超转引严复所言：“欧洲政制，向分三种：曰满那弃（monarchy）者，一君治民之制也；曰巫理斯托格拉时（aristocracy）者，世族贵人共和之制也；曰德谟格拉时（democracy）者，国民为政之制也。”这些都大致符合Democracy的本义。[24]

与民权概念相比，民主一词对中国传统政治话语的颠覆性更为突出，也更为直接。中国的知识者弃掉民主一词而用民权来表达他们的诉求，并非出于一种对君主制的热爱和真诚的守护，而更多的是一种策略的选择。换句话说，在表达把法律诉求转变为一种政治性诉求时，中国的知识者发现民权一词本身具有一种遮蔽性的功能。民权既可以改变词性，又能起到遮蔽这种改变的作用。否则，他们就无必要在分别民主、民权词义上极力下功夫。其结果是，他们越想凸现两者的区别，就越要擦干民权伤害君权的痕迹，而越是擦干，这种痕迹就越明显：“民权者，其国之君仍世袭其位；民主者，其国之君由民选立，以几年为期。吾言民权者，谓欲使中国之君世代相承，践天位于勿替，非民主之国之谓也。”[25]如果说，民权的价值就在于能使君权地位更加稳固而世代相传，那是不需要民权概念的。他们既想在皇权体制下分享政治权力，又要使统治者相信民权对自己更有好处。除非中国的皇帝都是傻瓜，否则民权的真正政治意旨是无法掩饰的。戊戌后的梁启超对此并不是真的不解：

吾侪之昌言民权，十年于兹矣，当道者忧之嫉之畏之，如洪水猛兽然，此无怪其然也，盖由不知民权与民主之别，而谓言民权者，必与彼所戴之君主为仇，则其忧之嫉之畏之也固宜，不知有君主之立宪，有民主之立宪，两者同为民权，而所以驯致之途，亦有由焉。凡国之变民主也，必有迫之使不得已者也。[26]

统治者之所以视民权如洪水猛兽，其主要原因并不是知识界乱用了民权与民主两个概念，而是民权被转变为一个政治词语后，民权与君权之间必然产生的那种紧张关系。梁启超或许知道或许不知道：正是他们在中国历史的通风口点的民权这把火，使得君权这个中心真正受到了被边缘颠覆的危险。民权的言说虽然含混不清，但意志坚定，而且受到某种明确意图的指导和操纵。具体说来，中国的知识者从一开始诉求的就是民权的政治意义，为了达到目的，他们必须认真地选择策略。其策略之一，即是用“人人有自主之权”的表述冲淡民权的“反君权”色彩。

何启、胡礼垣说：“凡以善善从长，止问可之者否之者人数众寡，不问其身份之贵贱尊卑也，此民权之大意也，其所以为此者，则由于人人有自主之权之故。”[27]什么是“人人有自主之权”？对此，梁启超在《时务报》第9期撰文解释说：“西方之言曰：人人有自主之权。何为自主之权？各尽其所当为之事，各得其所应有之利，公莫大焉，如此则天下平矣。……权也者，兼事与利言之也。使以一人能任天下所当为之事，则即以一人独享天下人所当得之利，君子不以为泰也。”这里的要害处不在于“人人有自主之权”的用语是否妥当，而在于“各尽其所当为之事，各得其所应有之利”一语的虚与委蛇。问题的关键是：以什么作为确定“当为之事”和“应有之利”的标准和法则呢？又有什么样的依靠来保证“人人有自主之权”不是一句美丽的废话呢？有意回避政治结构和绕开君权的政治话语，可以使“人人有自主之权”的表述具有一种模糊性的空间，以避免君权政制的激烈反应，这正是此种言说有意选择的方式。即便如此，“人人有自主之权”的表述以及“当为之事”“应有之利”的解释所潜藏的政治性诉求也是难以遮蔽的。被中国学界视为“维新派”的“对立面”的王仁俊，就曾袒露“人人有自主之权”一语所隐含的真正的政治意味以及其中所潜藏的民主政制诉求。[28]被学术界视为与王氏同类人物的张之洞，更是一针见血地指出了民权概念于君权政制的危险性：“民权之说，无一益而有百害”，“使民权之说一倡，愚民必喜，乱民必作，纪纲不行，大乱四起”。他解释说：

考外洋民权之说所由来，其意不过曰国有议院，民间可发公论、达众情而已，但欲民申其情，非欲民揽其权。译者变其文曰民权，误矣。……近日摭拾西说者，甚至谓人人有自主之权，益为怪妄。此语出于彼教之书，其意言上帝予人以性灵，人人各有智虑聪明，皆可有为耳。译者竟释为人人有自主之权，尤大误矣。泰西诸国，无论君主、民主、君民共主，国必有政，政必有法，官有官律，兵有兵律，工有工律，商有商律，律师习之，法官掌之，君民皆不得违其法。政府所令，议员得而驳之；议院所定，朝廷得而散之。谓之人人无有自主之权则可，安得曰人人自主哉？[29]

张之洞从议会制、民众的议政权利以及法律的至上性等方面来诠释民权概念甚是到位和妥帖，只是张氏太自作聪明了，他或许并不知道，他所言明了的民权大义恰恰是民权鼓吹者想遮盖起来的。很显然，对中国而言，张氏民权概念的三个要素恰恰是政治问题而不是法律问题。在中国，一个问题若是与政治沾上了边就会成为一个讳莫如深的禁忌，这一点，作为一个深谙中国文化的儒者，张之洞怎么能不知道呢？仅此而言，并不能说明张之洞、王仁俊辈更有才智，而是中国民权鼓吹者的策略还不到家。

张之洞在这一点上是对的：中国知识者的民权言说是一种把一个法律意义上的日本化的概念转换为一个与政治体制相关的中国化的政治性概念的实践，它所指向的是中国的传统皇权体制，隐含了分享皇权的政治要求。

《孟子》的新意义

由上可知，中国的民权言说者不愿意使用“民主”来表达他们的诉求，主要不是因为他们反对西方Democracy所代表的那种价值和意义；相反，正是因为他们看到了由民主给西方带来的成功结果，使他们对西方的政制产生了诱人的联想，对其解决当下的中国问题抱有深深的期待。作为一个软性概念的民权，它不仅排除了“人民取代君主”的可能性，而且还利用语言的模糊性遮蔽概念本身对“君权实行限制”的关键语义，使得看上去民权概念所要求的只是让被统治者与统治者的关系更加协调而已。显而易见，用民权概念来表达政治诉求比“民主”更具优越性：它能消解“民主”所蕴含的对君权政制进行颠覆的危险，为表达政治的某种期望创造一个模糊的空间并充分保持语义中的弹性，以便把“统治

者”和“被统治者”这两个关键要素都能统合于一个概念中来，以减轻现实政治结构可能对新概念所造成的压力。表面看，民权是一个非常保守的概念，但在“保守”之中又潜有很深的用意：它通过与现实妥协、与君权合作的方式来取得中国社会最大限度的支持和认同，而且这样也便于通过民族记忆来打通传统的“民本”与西方化的“民主”之间的关节，在共同的民族记忆中使话语本身更具有中国性质，以缓解因对西方的联想而可能产生的挫败感和“不适应症”，使“民权”在中国化的语境（Context）中得以再生。

梁启超曾认为，中国《礼记》中的“民之所好好之，民之所恶恶之，此之谓民之父母”就是议院民权思想，《孟子》中所说的“国人皆曰贤，然后察之……国人皆曰不可，然后察之……国人皆曰可杀，然后察之；见可杀焉，然后杀之”也是议院民权思想的基础。[30]在总结中国失败的原因时，梁启超自然地就把传统的“民本”与民权概念联系起来：“三代以后君权日益尊，民权日益衰，为中国致弱之根源。”他甚至断言：“《春秋》大同之学，无不言民权者。”[31]谭嗣同也有类似的看法：“中国所以不可为者，由上权太重，民权尽失”，他进一步发挥说：“生民之初，本无所谓君臣，则皆民也。民不能相治，亦不暇治，于是共举一民为君”，“君也者，为民办事者也；臣也者，助办民事者也”，“君末也，民本也”。[32]这种民族的集体记忆是民权话语在中国得以通行的最为有力、最为可靠的支持。

由西方化的“民权”而唤起中华民族的“民本”记忆的，首先当数王韬辈人。王韬说：“天下之治，以民为先。所谓民惟邦本，本固邦宁也。”[33]“国之所立者，而君听命于民者也。”[34]陈炽也说：“天生民而立之君，君者，群也，所以为民也。”[35]何启、胡礼垣则认为：“政者，民之事而君办之者，非君之事而民办之者。事既属乎民，则主亦属乎民。”[36]

言说者对民本话语的偏爱，部分是由于他们对现实糟糕的君主政治的关注。这个在历史上不成问题的东西，已由西方“民主”政治的催逼而被纳入严肃的政治学视野里。在某种意义上，这对于改变中国的现实状况是十分重要的。然而，与此同时，这一新的观审也可能冒言说者与他的对象——“民权”的真正意图——分离的危险。问题是，这种民本的记忆所表达的仅仅是言者传承了他们的儒家先辈对不幸的民众投以人道主义的怜悯，或是对无道的君主从意识形态上进行规劝？还是在坚持把民

权概念注入一种中国化的底气？对此，我们必须给中国的民本传统以关注。

在中国的典籍里，统治者与被统治者关系的理想式样被设定为近乎神话的“父母—赤子”。《尚书》的《洪范》说“天子作民父母”，《康诰》则说“若保赤子惟民其康义”，便都是这种式样的表述。“尊君保民”成了周代官方主导的政治话语，也是整部《尚书》不断重复的主题。

“民本”一词，最早见于《尚书·夏书》的《五子之歌》：“民惟邦本，本固邦宁。”《五子之歌》虽属古文《尚书》，但民本语词的出现则早于儒家。[37]《诗·大雅》的《烝民》中也有这样的话：“天生烝民，有物有则，民之秉彝，好是懿德。”[38]这是对“民惟邦本”从人性观上作进一步的说明。在前儒家的典籍中，主要是把“民”作为国家构成的基本人口以及统治的主要对象而展开“民本”叙述的。《春秋左传》鲁文公十三年（前614年）邾文公说：“天生民而树之君，以利之也。民既利矣，孤必与焉。”这也仅仅陈述了一个基本的事实：民人构成了国家的基础和统治对象，而且人口数量庞大。强调被统治者的“先占性”，目的是让统治者意识到关怀被治者的利益对统治是有利的，而并不指涉统治的合法性（Legitimacy）问题。这也是为什么中国的任何一个暴君在满足私欲的时候都要以“民众利益”的名义而进行。

下面这段话可以进一步说明这个问题。襄公十四年（前559年），晋师旷说：“天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。……天之爱民甚矣，岂其使一人肆于民上，以从其淫而弃天地之性？必不然矣！”（《春秋左传》）在“天命”的两头，一头是治者，一头是被治者，被治者虽然有来源上的“先占性”，但也因此而永远失去了统治的权利；相反，治者虽然没有被治者的那种“天命”，但却得到了永久的统治权。在这个前提下，让被治者吃饱饭应是最起码的政治德行。在中国的传统政治话语里，所谓的“民性”只不过是满足百姓吃饱穿暖的最低需求而已。对此，并不需要大惊小怪。在人类历史上，还没有一种政治理论会认为民众的缺衣少食更有利于统治。当然，民本的语义在儒家那里有了进一步的拓展，实际上，也正是儒家把“民惟邦本”的表述提升为一种民本主义的意识形态。这其中，《孟子》是对民本主义阐释最详尽、最深刻的儒家文献。《孟子·尽心下》载：

> 孟子曰：“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子。”[39]

这是儒家政治民本主义的经典表述。这里要特别注意文本对“贵”和“轻”两个概念的使用。在中文的表达中，“贵”一般对应的是“贱”，而“轻”对应的则是“重”。《孟子》为什么要改变这种对应关系呢？很显然，在这里“贵”的语义并不比“重”更有分量，它所表达的还是由《尚书》提供的逻辑理路，意味着“民”与“君”在国家构成中的序列之别，而不含有在国家地位上重要与否的判断。“贵”并不意味着地位的高贵，“轻”也不意味着地位的不重要。与《春秋左传》相比，《孟子》所改变的只是问题的叙事方式，用“民贵君轻”的价值判断代替了“天生民立君”的事实陈述。这种改变蕴含了儒家“认真看待民众的温饱”这样一种意识形态，它为中国的王权统治提供了基本的合法性（Legitimacy）。

《孟子·离娄上》载：

桀纣之失天下也，失其民也。失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣。得其民有道，得其心，斯得民矣。得其心有道，所欲与之聚之，所恶勿施尔也。民之归仁也，犹水之就下。[40]

在儒家的民本主义思想体系中，“天命”“民心”是最重要的概念，它关涉着政治统治以及政权转移的道义问题。[41]《易传·革卦》说：“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时义大矣。”这里的“人”也可理解为“民心”，即民众的意愿。汤武革命的正当性就来自上承天命下顺民心。“由于承天命的证明往往是君主的德性和人民的意愿（‘崇德贵民’），革‘命’的理由（所谓正当性）也就与革命者的德性和人民的意愿相关。”[42]正是在这样的语境（Context）下，《孟子·梁惠王下》对汤武革命作了如下的评价：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”由民本导源的儒家革命理论为传统中国的朝代更替提供了正面的说明。事实上，这种革命理论就是“成者为王，败者为寇”的学理性表达。在儒家的革命话语中，与“民”相系的“民心”只是判定暴君“纣王”与圣贤“汤武”德性的标尺，是被革命者与革命者争夺的对象。“民”可以成为圣人革命大业中的最高砝码，但它自身永远成不了革命伟业中的主角。简言之，“民心”的向背可以测定统治者的德性，但这不意味着人民自身就具有革命权。这也是为什么古今帝王即便靠革命起家，得政之后都不乐意儒生再谈革命的原

因。[43]

儒家知识分子是这样一些人，他们既把自己看作君主政治的道德评判者，又充当民众的代言人，虽然在审美情趣以及对事物的判断上，他们与一般民众毫无一致。他们既经常给君主提出劝告性的意见，又时时强调“君主统治”的不可或缺。这样，通过对君主的道德规劝，他们便争取到了民众面前的“话语优势”；通过强调民众服从统治的重要性，他们又在君主面前取得了政治舆论的支配权。因此，当我们阅读了“民为贵，君为轻”的语录时，不要忘记他们还说了这些话：“君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。”（《荀子·王制》）在中国历史上，即便那些激烈批判君权的儒生，也是以主张“君为民主”为前提的。那个提出“明君论”的罗隐就说：“百姓所赖在乎一人，一人所安资乎万姓，则万姓为天下之足，一人为天下之首。”（《两同书·损益》）竭力反对君权的陈亮也说：“君臣，天地之大义也，君臣不克其终，则大义广而人道阙也。”（《陈亮集·问答六》）那个以反君权而久负盛名的黄宗羲都对他的批判作这样的声言：“原夫作君之意，所以治天下也。”（《明夷待访录·置相》）“古者以天下为主，君为客，凡君之所毕世经营者，为天下也。”（《明夷待访录·原君》）在儒家的民本主义的话语里，“民为本”与“君为主”是连为一体的。“君主民本”是儒家所设计的最为理想的政治模本，也是儒家民本主义话语的关键词。

近代的知识者在重述这些儒家民本语言的一开始就遇到了麻烦：如何把儒家民本传统的内在价值与他们西方化的民权概念协调起来？梁启超对此表现得很自信。他曾说，在光绪年间，他们一班朋友曾私印许多《明夷待访录》送人，“作为宣传民主主义的工具”。[44]他们这样做有两方面的目的，既想把民本作为“工具”并由此使儒家的民本传统向西方化的民权靠拢，又想在西方化的民权概念与儒家民本传统对接的同时减弱政治性的杀伤力。他们知道，如果一个人同时读了《孟子》和卢梭的《民约论》，那么《孟子》的意义对他和他的那些读过《孟子》和《尚书》的前辈是完全不一样的。因为《孟子》的意义在新的背景下发生了变化，因而用《孟子》作解答的问题也发生了变化。这也可回答上面提出的问题：民本记忆的唤起并不意味着他们要回到《孟子》，相反，它象征着真理性的《孟子》经典现已变成了西方化的一种工具。问题是，在把《明夷待访录》作为宣传民权“工具”时，难道就不怕民权意义同时被消解？民权的言说者如此费劳伤神所带来的结果是让人黯然神伤的：

他们既损害了儒家的传统，也不同程度地消解了民权的革命意义。对民权概念而言，民本只是一种记忆，重新唤起这种记忆有利于找到与现实皇权政治妥协的工具以及接纳民权概念的中国资源，这也算是民权在中国的一种“路径依赖”吧。

民权是受到西方（代议）民主制的深刻影响又不同于西方民主的一个概念，因为民主概念虽有人民构成政府来源以及政府对人民负责的含义，但其核心是君主（政府）受制于人民（人民主权），其语意空间并不是君民孰轻孰重这样的一种关系结构。就其语境而言，民权是一个既由民本资源所支持并超越了民本的语意，又有西方民主的因素，但存有不少距离的概念，它是中国知识分子把传统民本思想与西方激进的民主概念相调和而创造的中国人可以接受的一个新东西。或者说，它是西方民主转换为中国语境的产物，是把君民轻重关系改变为平衡关系的一种隐喻式表述。[45]

三

梁启超曾说：“君权与民权合，则情易通。”[46]这句话有两层意思：“合”代表的是言者所诉求的一种政治结构，“通”意指的是言者对政治本身的期待。民权是介于法律意义上的“权利”（Rights）与政治意义上的“权力”（Power）之间的一个概念。具体说，它既表达了在君主政制下人民参与政治事务的一种隐晦的政治要求，并潜藏着“限制君权”的诉愿；又蕴含了人民享有政治发言权的法律要求。这也含有言者的这样一种自信：只要上述两个条件得以满足，就会在政治上克服统治者与被统治者之间互不信任的弊端，统治者与人民就会协调一致。“合”与政治上的“通”有着必然的联系。统治者与其人民的协调一致是政治畅达的先在条件，这也是由《尚书》而确立起的“天子作民父母”“若保赤子惟民其康义”的中国传统政治理想在西方语境（Context）下的近代表达。西方所能改变中国的不是中国理想，而是实现理想的路径：儒家提供的是“君主民本”，近代知识分子设想的则是“民权与君权合”。在这一理路里，其价值序列应作如下排列：民权→合→通，从“民权”基点出发依次上升。把这个图式倒过来也可以这样表述：“通”的理想有赖于“合”，“合”的目标依靠“民权”。民权并不是一个自足的概念，它为“合”而出，为“通”而生。当言说者激进地把民权表述为“人人有自主之权”时，千万不要误认为那是一个西方化的民主概念，因为他们欲把“权利”（Rights）交给普

通民众的同时，又为它附加了一个更高的要求。

浮士德式的言喻

汪康年认为，民权有三大好处：第一，民权有利于强化君权。因为中国时下的统治权并不真正掌握在君主手中，而是由胥吏所操纵。君主高高在上，深受蒙蔽，虽屡饬洁己守法，但下面总是阳奉阴违。所以只有兴民权，让普通士绅民众享有一定的政治发言权，才能使“千耳万目，无可蒙蔽。千夫所指，无可趋避。令行禁止，惟上之从”。第二，民权有利于培养民众的爱国心。人民无权则不知道国家是大家共有的，人民有权则知道要把国家的事情当作自己的事情，“民之与君，声气相接，亲爱之心，油然自生”，“使民共乐，民然后乐其乐；使民共忧，民然后忧其忧”。如此万众一心，必能谋生存，达自强。第三，民权有利于“国权”。“以君权与外人相敌，力单则易为所挟；以民权与外人相持，力厚则易于措辞”，“夫天下之权势出于一则弱，出于亿兆人则强”。[47]

中国的民权话语关联着诸多政治元素：统治者、被统治者、政治关系的合理性以及政治价值。民权首先隐含了中国知识者的这样一种不满：中国的统治者忘却了儒家的道德训诫，没有与民众建立起亲密关系，致使政治管道不通，国家陷于萎靡不振的渊薮。用上引梁启超的话说：“三代以后君权日益尊，民权日益衰，为中国致弱之根源。”当然，在已变换了的物境下，仅仅依赖儒家的民本训诫是不够的。他们似乎找到了克服这种弊端的新法门。很显然，民权肯定是一种中国从未见过的新药，对其药效的期待是不言而喻的：“地球既入文明之迹，则蒸蒸相逼，不得不变，不持中国民权之说即当大行，即各地土番野猺亦当丕变，其不变者，即澌灭以至于尽，此又不易之理。”[48]在对西方的联想中，中国的知识者真正认识到被统治者在政治结构中的重要性。他们与传统儒家不同，后者对被统治者（民）所表达的是一种道德的关怀和怜悯，而他们表现的首先不是道德上的怜悯，而是希望被统治者在政治上具有一定的力量（Power）和权利（Rights）。因此，在政治结构中重新审视被统治者的作用和安排其地位就成了解决中国问题的关键。民权的重要性由此显露出来：“民”在政治上得到一定的武装以后，中国传统的政治结构就会改变，而随着某种政治均衡的出现，两个相互对立的阶级之间便会产生一种亲和力，中国便由此而取得了一种共同意志和集

体行动的力量。民权不仅有利于政治关系的和谐，而且其自身就是合理性的表征，统治者与被统治者都会从中获益。

民权有利于培养民众的爱国心，有利于政治关系的和谐，有利于共同意志和集体力量的形成，并最终成为国家强盛的推进器，这是中国民权言说者的共同诉求。

梁启超说：

地者积人而成，国者积权而立，故全权之国强，缺权之国殃，无权之国亡。何谓全权？国人各行其固有之权；何谓缺权？国人有有权者，有不能令自有其权者；何谓无权？不知权之所在也。无权恶乎起？曰：始也，欲以一人而夺众人之权，然众权之繁之大，非一人之智与力所能任也，既不能任，则其权将糜散堕落，而终不能以自有。[49]

麦孟华则说：

今欲振中国，在复民权。欲复民权，在举其分所当为、力所能及之事。事者，民之事也。民不任则权之君，民能任则归之民。以家人而复亲家事，则米盐部署，不遗琐屑；手足经营，不虑隔绝；实心讲求，不忧膜视。不及十年，必著大效。[50]

民权是解决中国问题的一个扣结，它紧系着政治的振兴、国家的强盛。只要这个扣结被解开，中国的枷锁也就自然松脱了。这说明，面对愈来愈紧迫的西方压力，中国的知识者在欧、美、日纷繁的政治文化思潮中探询着能够解释富强奥秘的一脉：西方人借以概括自身传统的种种概念被他们匆忙而热切地攫取。但真要把西方式的民权概念转变成中国强盛的一种力，还须借助于其他的西方概念才能完成。他们发现西方的议院是打通民权与强盛的最佳方式，因为议院意味着：从此开始，政治生活里能够听到人民的声音，人民有了与其统治者面对面交流的机会。议院被看作把人民享有的某些权利（或权力）与统治者的统治权整合为一种共同意志和集体行动的必要环节，是由民权通向国家强盛路途中的接引者，同时也是民权落实的最佳场域。

较早对议院进行推介的是郑观应、王韬辈人。郑观应在其《盛世危言》中对西方议院的构成方式、运作机制等进行了有保留的叙述。[51]与之相比，王韬等人则着重对议院价值的评述：“试观泰西各国……类皆君民一心，无论政治大小，悉经议院斟酌，然后举行。”[52]议院的价

值在于："上下相通，民隐得以上达，君惠亦得以下逮"，"有君民上下互相联络之效"，[53]"西洋各邦，立国规模，以议院为最良"，[54]"泰西议院之法……英美各邦所以强兵富国，纵横四海之根源也"。[55]

中国的民权者虽然从国家强盛的目标上接受了由王韬等人提供的"议院"价值，但他们不接受没有民权介入的议院概念。严复说："西之教平等，故以公治众而尚自由。……法令始于下院，是民各奉其所自主之约，而非率上之制也。"[56]这种以民权为表征的议院自然不同于郑观应、王韬等人的"通上下之情"的议院。梁启超和他的老师康有为虽然也曾倡言郑观应等人的议院价值，但当他们用民权作为判断议院的标尺时，就与严复的"议院在权论"站在一起了。[57]

问题是，怎样使"有权"的议院成为沟通民权与国家强盛目标之间的桥梁呢？

康有为说："人主之为治，以为民耳。以民所乐举乐选者，使之议国政，治人民，其事至公，其理至顺。"[58]他解释说，民权的议院与君主的关系就像"心"与"脑"的关系。君主犹如"脑"，议院犹如"心"；"脑有所欲为必经心，心斟酌合度，然后复于脑，发令于五官四肢也。苟脑欲为一事，不经心决议，而率然行之，未有不失过也"。[59]正是基于这种判断，所以他建议中国皇帝："上师尧、舜、禹三代，外采东西强国，立行宪法，大开国会，以庶政与国民共之，行三权鼎立之制，则中国之治强，可计日待也。"[60]梁启超对为什么要设立民权式的议院则作了直接的回答："问议院之立，其意何在？曰：君权与民权合，则情易通；议法与行法分，则事易就。"[61]其逻辑是"国之强弱推原于民权"，而议院则是民权的集中体现；议院俟立，既可以集众人之智慧，也可听取国民之意见，发表立国之政见。举国之人言治国，则情理通，信息灵；民权决定国家走向，则必然带来一片生机。因此，他对议院、民权所导向的国家富强充满了自信：

西人百年以来，民气大伸，遂尔浡兴，中国苟自今日昌明斯义，则数十年其强亦与西国同，在此百年内进入文明耳。故就今日视之，则泰西与支那，诚有天渊之异，其实只有先后，并无低昂，而此先后之差，自地球视之，犹旦暮也。[62]

西方代议制的议会可以成为民权落脚的最佳场域，但它未必能成为民权与国家富强目标之间联系的桥梁。如果假定郑观应等人的"通舆

情”的议院还有利于统治者与人民的合作，以此可以为国家的强盛提供政治方面的必要条件的话，那么，民权的议院又如何能与国家的富强目标联系起来呢？民众通过民权可以变得很有力量，但这种“力”并不必然转化为国家性的力量。因为力量并不能使民众当然地变得更有美德——一种符合国家强盛要求的爱国心。力量可以成为民众向国家提出自己要求的本钱，也可以转化为对国家的某种报偿，这都是未可知的。这里的民权犹如充满了力量的浮士德，他的力量既可能由魔鬼靡菲斯特引诱出来与国家作对，也可能听从上帝的召唤而为国家服务。正如西方学者在评价梁启超时所言：“梁启超和他同一时代的人在评价许多政治权利时，总是认为民众拥有了这些权利就能为国家服务，而没有考虑到民众拥有了这些权利亦能保护自己的利益。”[63]同时，因为民权概念本身隐含着分散君权的价值诉求，从而对君权构成了一定限制，这就使得民权的议院很难像“通舆情”的议院那样在治者与被治者间形成亲和力，因而也就使民权的议院与富强目标之间缺少了必要的逻辑联系。这也是在摄取西方概念并与中国问题发生关系时，中国的知识者必然遇到的问题。

陈述与预言：一种必要的浅薄

随着人类的历史进入一个新的一百年，中国的问题也发生了某些变化。最重要的是，随着场域转移，民权的语义也有了进一步的拓展和分化。言说者的“在场”与“缺席”在某种程度上决定了语言的不同意义。言者“不在场”的优势，使得民权话语本身的表达也由模糊而变得清晰，由隐晦而变得直露。但我所强调的是，随着民权话语的改变以及语义的分化，民权的表述结构在质性上并没有发生变化。或者说，由戊戌前后所形成的“民权原理”一直是中国的民权言者于自觉或不自觉中始终持守的。

亡命后的梁启超远离了中国政治场域，这意味着中国传统的“表达规则”对梁启超已失去约束力，他有了一种从未有过的松弛和自由。这种“放松的自由感”也体现在他对民权的新的表达中。梁启超对君权问题已没有什么顾忌了，他弃绝了这以前的君权概念而为民权找到了一个新的对应物——国权。“民权兴则国权立，民权灭则国权亡，为君相者而务压民之权，是之谓自弃其国，为民者而不务各伸其权，是之谓自弃其身，故言爱国必自兴民权始。”[64]国权是当时中国知识界比较普遍使

用的一个概念，其语义复杂而模糊。根据梁启超的不同用法，国权主要包括以下几层意思：第一，就国家普遍的对外关系而言，它大体上与“主权”概念同义，没有特殊的指谓；第二，主要指一种国家地位，它蕴含了一种具体的诉求，即在与西方列强的关系中，中国作为一个国家应该具有的独立地位；第三，在第二层意思的基础上又包含了国家自主、平等的权利要求。[65]即是说，国权并非一个政治学上的严谨概念，而是包括梁启超在内的中国知识者用以表达中国的国家诉求的一个语词。随着对应物的变换，民权的意义也发生了某些微妙的变化。梁启超已不再把民权作为一种与统治者平衡的力量看待，而是明确地指谓人民享有和应该享有的自由权利。[66]

与之不同，作为民权言论的后起者，孙中山把他的政治主张称作“民权革命”，并于1905年正式提出了他的“民权主义”学说，后又作了“民权主义”的专门讲演。民权主要被孙中山理解为人民的“力量”（Power）。

他说：

大凡有团体有组织的众人就叫做民。甚么是权呢？权就是力量，就是威势；……有行使命令的力量，有制服群伦的力量，就叫做权。把民同权合拢起来说，民权就是人民的政治力量。[67]

他进一步解释说：

政是众人之事，集合众人之事的大力量，便叫做政权，政权可以说是民权；治是管理众人之事，集合管理众人之事的大力量，便叫做治权，治权就可以说是政府权。所以政治之中，包含有两个力量，一个是政权，一个是治权。这两个力量，一个是管理政府的力量，一个是政府自身的力量。[68]

孙中山的民权留待下一节中作详细评述，这里主要以梁启超为个案对民权的中国话语作进一步的解释。在梁启超的民权表述结构里，国家、人民、政府概念是其构成的核心元素。这里要特别注意这些概念对民权表达所具有的意义。国家是梁启超的民权言论最为关注的对象，也是在民权的表述结构中处于最高级的一个价值。他说：“国也者，积民而成，国之有民，犹如身之有四肢五脏筋脉血轮也。”[69]这是梁启超依据德国政治学家伯伦知理的国家学说，对国家作生物有机体说的阐释。在梁启超看来，国家与人一样兼具“精神与形体”，是由相当于“肢体各

官”的政府各部和议会等形体以及相当于精神的宪法所组成的有机体。国家即有机体，“不成为有机体者不得谓之国家，中国则废疾瘤病之机体也，其不国亦宜”。[70]一个健全的有机体的国家首先有赖于他的“四肢五脏筋脉血轮”的健康。这样，“国”与“民”被整合在一起，而且作为有机体承担着各自的功能。梁认为，连接处于民族帝国主义阶段的西方列强与面临必须实现民族主义的“部民”国家中国的，是政府。而在政府和人民之上，“别有所谓人格之国家者，以团之统之，国家握独一最高之主权，而政府人民者皆生息于其下也”。[71]然而，在论述政府与人民的关系构成问题时，梁启超又放弃了“国家有机体说”，导入的是卢梭的契约论，并在同一文中又把卢梭与伯伦知理进行比较：

伯伦知理之学说，与卢梭正相反对者也。虽然卢氏立于十八世纪，而为十九世纪之母，伯氏立于十九世纪，而为二十世纪之母。自伯氏出，然后定国家之界说，知国家之性质、精神、作用为何物。于是国家主义乃大兴于世。前之所谓国家为人民而生者，今则转而云人民为国家而生焉。使国民皆以爱国为第一之义务，而盛强之国乃立。19世纪末世界之政治则是也。而自今以往，此义愈益为各国之原力，无可疑也。[72]

这样，梁启超首先在价值层面为把卢梭的“社会契约论”转换为“政府契约论”打下了伏笔。当他在他那篇著名的论文中[73]把政府与人民的关系表达为一种契约关系时，便意味着契约类型发生了改变。他说：“谓政府和人民立于平等之地位，相约而定其界也，非谓政府畀民以权也。”因为，“政府若能畀民权，则亦能夺民权”。随着“社会契约”被转换为“政府契约论”，其价值诉求也发生了转移。作为有机体的国家并不是契约的对象，因而契约对国家而言并不发生效力，相反，国家是优位于契约关系的一个价值实体。民权并不是在国家的层面而是在“政府契约”的层面被导入的。正像有机体需要他的肢体健全一样，国家也需要他的政府和人民有一个合理的关系，而来源于“契约”的民权，无疑是这种关系合理构成最不可或缺的元素。梁启超的民权言论正是由此展开的。他说：“夫国也者何物也？有土地，有人民，以居于其土地之人民，而治其所居之土地之事，自制法律而自守之，有主权，有服从，人人皆主权者，人人皆服从者。夫如是斯谓之完全成立之国。”[74]国家与其人民的联系愈是紧密，民权就愈是重要。从这个意义上说，民权是梁启超政治哲学的起点，国家是其终点，即所谓：“民权兴则国权立，民权灭则国

权亡。”

在“民权—国权”的表述结构中，国家与人民、国权与民权便形成了一种双向关系。由于（中国）国家的未来命运如何取决于人民的状态，所以，从国家来讲，首先应确立和保障民权：“国民不能得权利于政府也，则争之。政府见国民之争权利也，则让之。欲使吾国之国权与他国之国权平等，必先使吾国中人人固有之权皆平等，必先使吾国民在我国所享之权利与他国民在彼国所享之权利相平等。”[75]对于国家来讲，一个人格健全的人如同有机体的一个活性细胞一样重要：“自由者，权利之表证也。凡人所以为人者有二大要件，一曰生命，二曰权利。二者缺一，时乃非人。”[76]民权是国权的起点，但要使民权转化为国权的“活性剂”，还需要“合”“积”“结”“团”这些环节：

> 一部分之权利，合之即为全体之权利。一私人之权利思想，积之即为一国家之权利思想。故欲养成此思想，必自个人始。
>
> 国民者，一私人之所结集也；国权者，一私人之权利所团成也。
>
> 国家譬犹树，权利思想譬犹根也。其根既拔，虽复干植崔嵬，华叶蓊郁，而必归于槁亡，遇疾风横雨，则摧落更速焉。[77]

从民权方面来讲，它也必须生存于与国家或国权所建构的关系中。脱离了国家的表述结构，民权的价值是要打折扣的。“以国家自身为目的者，实国家目的之第一位，而各私人实为达此目的之器具也。”[78]就像国家依赖于每一个健全的个人一样，个人也必须在国家的庇荫下安身立命：“今世之识者，以为欲保护一国中人人之自由，不可不先保护一国之自由。苟国家之自由失，则国民之自由亦无所附。当此帝国主义盛行之日，非厚集其力于中央，则国家终不可得安固。”[79]

梁启超的民权表述结构是由西方的许多不同元素构成的。其中，国家的概念主要来自伯伦知理的有机体学说；政府与人民的关系构成方式主要来自卢梭的“契约论”；自由民权言论则是来自穆勒的《论自由》。[80]这些来自西方的不同原理，在西方各有自己的学理及逻辑命脉，相互之间很难通约，甚至可以说，其中的任何一个原理对另一个都是颠覆与被颠覆的关系。然而，梁启超则把这些相互扞格的学理统摄于自己的民权言论中，使其成为建构民权叙述结构的有用材料。尽管在一个新的结构中这些元素彼此间并不那么和谐，但通过叙述的侧重不同，倒使这种叙述结构具有了层次性的特色。日本学者对梁的这种叙述结构评价

说："梁启超的阐释以个人为出发点，以国家之优位为归结。……当他的国权和民权论从'国民'的观点展开时就倾向于民权主义，从'国家'的观点展开时就倾向于国家主义，可以说有两个轴心，正像椭圆有两个焦点一样。"[81]这种评述并不确当，叙事的"轴心"并不是两个，而是一个：梁启超在建构其民权表述结构时，从来不是把民权看作可与其他价值相脱离的东西，而是看作在结构上与国权相关联的问题。[82]即是说，在梁的表述结构里，民权不是一个概念，而是一组关系概念。在这个"轴心"里，不同时期的梁启超在叙事时各有所侧重而已，譬如，有时他侧重于民权，有时则偏重于国权。

对中国的民权言论出现的这种现象，国外的学者认为是因为中国的知识者没有真正理解西方的自由主义。[83]问题果真如此吗？据日本学者的研究，梁启超在阅读穆勒的《论自由》一书时，并不是"误读"，而是作了"有意"的选择：除了把穆勒的自由所关联的"社会""个人"这两个概念转译为"政府""人民"，还把穆勒的一个最重要的思想——"社会性暴虐"的命题加以隐匿，用"合群"这样一个中国化的论题取而代之。[84]这说明，不是梁启超没有真正理解西方的自由主义，而是西方知识分子与中国知识者的问题意识不同。同样讲自由民权，穆勒告诉他的读者要注意"社会性暴虐"的危险，而梁启超则告诉他的中国听众要怎样做到"合群"。问题至此，可以这样说，20世纪以后，梁启超的民权言论在不同时期确有变化，但不变的是他在戊戌前后就已建立起的民权叙述结构。

我只是要说，一个中国的民权主义者并不是一个不懂西方的人，在很多方面他们是有意识地拒斥了西方的某些东西，因而一个中国的民权言者首先是一个通晓"西方原理"的人，哪怕只是以一种肤浅的方式。一个手持长矛杀死传教士的"义和团"乡民不是中国的知识者，仅仅是个勇莽的战士。而一个中国的知识者则意味着他知晓中国需要什么，如果这被看作浅薄，那也是一种必要的浅薄。

四

西方性

中国的民权是一个来自西方的概念，但如果再把中文的民权一词还

原成西方的概念，那是非常困难的。据我所知，在西文中，与中文“民权”比较接近的是“Civil Rights”这个词。对此，中文有时把它译作“公民权”，有时译为“民权”。譬如，我们把美国的“Civil Rights Act”就译作“民权法案”。然而，当我们把美国的“Civil Rights”表述为“民权”时，问题就变得复杂了：首先，中国人使用的“民权”与美国使用的“Civil Rights”在语义上存在很大差异，这将在下面分析；其次，“Civil”这个词，既可以译作中文的“公民的，国民的”，也可以译作“市民的”，但在西语里，“市民”与“公民”是两个不同的概念，前者言指的是“社会”意义，如“市民社会”的表达，后者指谓的是政治或国家层面的问题，如“公民政治”的表述。“公民权”肯定属国家性的权利。然而，当我们把西语中的“Civil Law”译作“民法”时，这种法律在西方特别在法国和德国则被看作社会性的，它是“私法”的代表。在法国和德国的法律系统中，国家与社会的分野是“公法”与“私法”二分的基础。即是说，Civil这个词既可以译作“公民”的，也可以译作“私民”的，只要“私”不是在贬义上使用。因此，用民权一词来指谓西方的意义，很容易发生语义的混乱。

在美国，“Civil Rights”是有具体指向的，与中文的民权意义不同。它主要与公民〈私民〉（以下皆统称为“民”）免受歧视的法律问题相关。按照美国的习惯，民权（Civil Rights）往往与“民自由”（Civil Liberties）一同被定义。民自由被看作“对政府专横行为的防备，也就是那些在宪法和《权利法案》中列举的权利”。[85] 而民权则是“旨在保护公民免遭来自政府机关或私人方面的非法行为的政府积极行为”。[86] 民权与民自由的主要不同在于：民自由是对一定政府行为的禁止，而民权则是“政府用来实施其社会契约义务以保护公民的‘生命、自由和财产’之基本权利的创制”。[87] 从民权与政府的关系说，民权是一个行动概念，它是政府积极引导的结果；从价值取向看，民权诉求的价值主要是一种特定意义上的平等，它隐含了对自由的限制。而这种限制在美国人看来是符合自由主义原理的，因为一种完整的自由主义理论必然含有对自由限制的观念，如J.S.密尔的“损害原则”。[88] 从权利陈述的普遍性层次来看，这里的民权不是指特定的权利（某人在某时采取行动的权利），也不是指自由酌定权（某人有选择做或不做某事的权利），而是一种权利集合，即“一组与某些特殊活动或对象有关的自由酌定权”。[89] 这也可从对其表述采用的英文复数形式——Civil Rights看出。具体讲，它是指民可不受歧视地享用公共设施、就业、入学、参加选举、

购买和租用住房等一组免受歧视的平等权利。

这里的平等权利既可能是国家性的，也可能是社会性的。当共同体的成员作为公民参与到公共性中，这里的民权就是国家性的，如平等的选举权和被选举权；当那些成员作为私民参与其私人生活时，这里的民权就是社会性的，它意味着生活于同一共同体的社会成员，不管民族、肤色，都有不受歧视对待的要求和权利。在第二层意义上，民权可能关涉社会身份的认同问题。

关于“认同”（Identity，又可以译作“身份”），查尔斯·泰勒（Charles Taylor）有这样一种解释：

> （认同）经常同时被人们用这样的句子来表达：我是谁？但在回答这个问题时一定不能只是给出名字和家系。如何回答这个问题，意味着一种对我们来说是什么是最为重要的东西的理解。知道我是谁就是了解我立于何处。我的认同是由承诺（Commitment）和自我确认（Identification）所规定的，这些承诺和自我确认提供了一种框架和视界，在这种框架和视界之中，我能够在各种情景中尝试决定什么是善的，或有价值的，或应当做的，或者我支持或反对的。换言之，它是这样一种视界，在其中，我能够采取一种立场。[90]

认同，对一个人如此，对一个族群也如此。它关系到一个人或一个族群安身立命的根据，是确定自己身份的尺度。对美国来讲，如果我们可以把“美利坚”看作一个共同体，那么生存于其中的既有白人也有黑人。要让黑人族群从共同体的认同中来确定自己的身份，并使之归属和效忠于共同体，那么共同体成员间的“平等对待”就十分重要。换言之，消除族群间人为的隔阂，确定身份的平等，应该是美国民权的核心部分。相反，如果黑人族群在共同体中发生认同危机，那么共同体本身就可能有发生骚动、分裂的危险。[91]

在西方，与认同概念相关联的民权可能最早出现于中世纪。根据法国著名史家基佐提供的文字，[92]我们知道，“城墙”在西方曾如此重要，它既是中世纪的城镇进入封建制度结构的象征，又是与这种制度充满紧张的悬隔物。以城墙为界，墙外是贪婪的封建领主，墙内是力量弱小的城镇市民。虽然大家都同在封建制度的屋檐下，但市民的认同感一直存在问题。而这种“共同体”内部的紧张随着如下的事件而加剧：

> 城墙外住着一个有权势的人，可以不经他们同意随心所欲向他们征税，可以召集

他们的民兵，送去打仗，而不必问他们同意与否。

每当附有市镇领地的领主一时贪心大发，他的暴虐就施加到市民身上。……商人们外出经商回来，不可能平平静静地进入市镇。大道和通往家乡的路上不断有领主和他的手下拦路打劫。勤劳工作刚刚重新开始，也正是安全最没有保障的时候。一个人的生计就这样被横加干扰，期望中的成果被洗劫一空，没有什么比这更使人恼火的了。［93］

领主的暴虐使市民对封建制度下的“共同体”产生了认同危机，并随着这种危机的加重，社会性的骚乱也开始出现。这种骚乱被基佐称之为“造反”：“11世纪平民自治是真正的造反的结果，是真正的战争，是市镇居民向他们的领主的宣战。”［94］持续不断的骚动，使市镇最终脱离了封建制度，建立了自己的“城市共同体”，市民重新有了自己的归属和效忠的对象。战争的最终结果是平民与对手缔结了和平条约，这种条约被称作“自治特许证”，即市民与领主的和约。“特许证”既是对市民身份的重新确认，又是市民享有“城镇自治权”的凭证。由此开始，脱离了封建制度结构的市民便享有了与自己身份相关的民权——自治权。民权是市民的身份确认，也是他们浴血奋战所得的奖赏。从此开始，欧洲的历史也翻开了新的一页。

西方的民权既是经验的，也是理性的；但无论从何处观审，西方的民权与中国的民权话语并不是同出一源，而是各有自己言说的指向和理路。关于西方的民权，已经说得够多了，再回到中国的问题。

中国性（**Chineseness**）［95］

与西方不同，中国的民权并不是一种“现时态”的话语，而是对（中国）国家的未来表达的一个欲求。当知识者想把民权问题置于现时态来加以思考时，他们发现“现在”的中国正处在通向“未来”的路上，为此，中国必须先打点行装为未来做好准备。因为在现时态中，中国的“民”与西方的“民”并不是处于一个层位，有着“民族”的西方绅士与“部族”的、粗野的、蒙昧的中国乡民的区别。要得民权，首先要培植出民权的主体。这样，民权在现时态上便被转换为一个怎样培植具有“现代性”的人民问题。

在他们看来，一个合乎民权要求的主体必须与一定的“智性”相联系。民权与民智之间有着内在的关联，“开民智”便是通向民权的第一

步。梁启超说："权者，生于智者也，有一分之智，即有一分之权。……使其智日进者，则其权亦日进。……权之与智，相倚者也。昔之欲抑民权，必以塞民智为第一义，今日欲伸民权，必以广民智为第一义。"[96]对这一问题在理论上系统阐发的是严复。严复的理路是，关系国家强盛的一个重要方面就是利民，利民才能富国强国。而欲利民必首先使"民各能自利"，而民能自利又须以其获得自由民权为基础，而后者的取得当以"民各能自治"为前提，而有无这种自治的能力取决于民的智性的优劣。因此，民智的提高与增进乃"现在"中国的头等大事，它不仅直接关涉着"未来"的民权，而且也决定了中国国家的强弱和兴衰。依据于此，严复把一个国家民族的治乱兴衰与民智的关系看成草木和土质的关系。他说："善治如草木，而民智如土田。民智既开，则下令如流水之源，善政不期举而自举。"否则，"虽有善政，迁地弗良"，势必要"淮橘成枳"。[97]他甚至认为，各个民族"自存保种之能力，与脑形之大小有比例"。[98]从社会有机体出发，严复把这一关系越来越推向了极端。

中国的民权言者借来了西方的词汇，而消化的方式则是中国的。"开民智"是典型的中国语言，与西方的"启蒙"有着不同的路向。"启蒙"（Enlightenment）的原意是"点亮""弹去灰尘"。康德在回答何为启蒙运动时说：

> 启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态。不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智，而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心加以运用时，那么这种不成熟状态就是自己所加之于自己的了。Sapere aude！要有勇气运用你自己的理智！这就是启蒙运动的口号。[99]

福柯是从"现代性"上解读康德这个概念的，[100]作为一个中国的阅读者，我对康德这个概念感兴趣的是中西的"启蒙"有何不同。在康德的概念里，启蒙意味着自我克服"不成熟状态"的一项伟业，而这种"不成熟状态"之所以能够克服，是因为自我的原体是具有理性"光源"的，现时的自我只是理性之光已被遮蔽、蒙上了灰尘而已。启蒙就是弹去灰尘，用理性之光点亮自己。或者说，启蒙就是自我除却偏见与愚昧。它不是通过"别人引导"而开启理性之光，而是自己照亮自己。换言之，非要经别人的引导才能运用自己的理智，这不是启蒙，恰是被康德看作人的"不

成熟状态”的表现。

中国的“开民智”与之有着不同的喻指。“开民智”中的“民”不同于西方“启蒙”中的人，民并不是一个具有理性光源之体，而是一个不靠别人“引导”（准确地说是教化）就永远处于混沌状态的不觉者。在中国文化中，民有许多同源字，都有“迷蒙和混乱”的意思，如“泯”“惽”等，甚至作为玉的“珉”也往往被称为假玉，它们缺少真玉的光泽，因而君子不屑一顾。[101]几种古代经典还定义民为“冥”或者“冥”的同源字“瞑”，即黑暗和混沌的意思。

董仲舒曾说过：

民之号取之瞑也。使性而已善，则何故以瞑为号？……性有似目。目卧幽而瞑。……譬如瞑者待觉，教之然后善。当其未觉，可谓有质而不可谓善…民之为言，固犹瞑也。随其名号以入其理，则得之矣。[102]

西周文字中的“民”指瞎了的眼睛，因为它没有瞳子。民是缺少眼睛中最重要的部分瞳子的人。段玉裁认为，《说文》把“民”定义为“众萌”，特别用了“萌”字以表示精神上的黑暗和无知。“萌”字的第二个意思是“发芽”，这和董仲舒把民说成可以唤醒的沉睡着的人是一致的。[103]同样有关“民”的认知也可以转化为中国近代性的民权话语。

在孙中山的民权主义话语里，人被分成三等：先知先觉、后知后觉和不知不觉。而后一种类型与中国文化中的“民”同义：

这四万万人当然不能都是先知先觉的人，多数的人也不是后知后觉的人，大多数都是不知不觉的人。现在民权政治，是要靠人民作主的，所以这四万万人都是很有权的。全国很有权力能够管理政治的人，就是这四万万人。大家想想现在的四万万人，就政权一方面说，是像甚么人呢？照我看起来，这四万万人都是像阿斗。中国现在有四万万个阿斗，人人都是很有权的。[104]

在这种语境之下，孙中山说出了其他民权言者所谓“开民智”的真正意蕴：

民权思想，虽然是由欧美传进来的，但是欧美的民权问题，至今还没有办法。我们现在已经想出了办法，知道人民要怎么样，才对于政府可以改变态度。但是人民都是不知不觉的多，我们先知先觉的人，便要为他们指导，引他们上轨道去走，那才能避了欧美的纷乱，不蹈欧美的覆辙。[105]

我注意到，只要使用“人民”这个词，孙先生总是抱着尊敬的态度，但一旦改换成“民众”，其态度则是蔑视的。譬如，他在抱怨众人接受“君权神授”时说：“无知识的民众，不晓得研究这些话，是不是合道理，只是盲从附和，为君主去争权利，来反对有知识的人民，去讲平等自由。”[106]对此可以作这样的解读，“智未开”的人就是“民众”，“智开”的人就是“人民”，当然，任何不知不觉的人的最终得救都须先知先觉者的引领。

中国过去的圣人们对百姓的读书识字不感兴趣，现在的圣人们的“开民智”则是要把人彻底变成瞎子，以便于他们永远需要引领者。当我们为儒家“民为贵，君为轻”的话语感到欣慰时，千万别忘了，那些被视为“尊贵的人”都是些没有瞳子的盲人。中国的民权意蕴由“开民智”的言路全部托出了。正像孙中山先生所说的，民权就是让这些不知不觉的人当皇帝（这叫人民掌握政权），另外再让先生那样的先知先觉者组成政府（这叫政府掌握治权）：“我们先知先觉的人，便应该先来造好这种机器，做一个很便利的放水掣，做一个很安全的接电钮，只要普通人一转手之劳，便知道用他，然后才可以把这种思想做成事实。”[107]

可以这样说，近代以来的民权言论在本性上并未脱离中国的“圣人政治论”的路数，如果要在民权与一般政治之间再作细微的分别，那么前者就是“圣人民权论”。这也让我记起了庄子的话：

世俗之所谓至知者，有不为大盗积者乎？所谓至圣者，有不为大盗守者乎？……圣人不死，大盗不止。

注释

[1]费正清及其学生在一系列著作中，都过分强调了西方对中国的“挑战”所产生的意义，而忽略了“选择”这个概念在近代中国所包含的复杂意义。费正清说：“在我们新大陆，我们帮助产生了近代世界；而近代世界却是被强加给中国人的，中国人不得不咽下去。”（费正清：《中国：人民的中央王国与美国》，剑桥，1967年，第104页）而他在其他的著作如《剑桥中国晚清史》《剑桥中华民国史》中都进一步表达了这一观点。汤因比作为一个历史学家，他运用“挑战与迎战”的理论范式，旨在说明环境对人类的影响和意义，但这并非意味着它无条件地也适用于一种文化和另一种文化的关系。（参见[英]汤因比《历史研究》三卷，曹未风译，上海人民出版社，1997年）

[2] 对中国近代思想或思潮的评价，当下仍受困于“革命”的意识形态主宰的话语，譬如，对孙中山的“民权主义”和梁启超的“民权论”的评述，全然不顾“民权说”自身所蕴含的“中国性”的意义。除此而外，在表象上接受西方的程度也是评说中国近代性不可替代的工具，梁启超的“民权论”之所以不像孙中山的民权主义那样进步，也主要是梁的理论在应对西方“挑战”时没有达到应具有的标准。这可以省去中国式的思考可能带来的麻烦。这也是当我们使用“保守”一词来称谓梁启超时，该词全然不具有在英国的那种意义，而更多的是表达一种不满的主要原因。关于“保守”一词在英国的使用，可参见余英时《钱穆与中国文化》中《中国近代思想史上的激进与保守》。

[3] 中译本见［美］柯文《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》，林同奇译，商务印书馆，1989年。

[4] 中译本见［日］沟口雄三《中国前近代思想的演变》，索介然、龚颖译，中华书局，1997年。

[5] ［日］沟口雄三：《中国民权思想的特色》，孙歌译校，载夏勇编《公法》第1卷，法律出版社，1999年；原文载于台北《中国现代化论文集》。

[6] 根据国外学者的研究，这种危机在中国所谓“康乾盛世”的乾隆时代就已暴露出来。如，过剩的人口所产生的压力、中央官僚体制运转的失灵、统治层面对事件的错误反应等。（参见［美］孔飞力《叫魂——1768年中国妖术大恐慌》）另外，对19世纪中叶以后的传统社会内部随太平天国农民起义所出现的严重危机以及这场起义本身，西方学者也有过这样的描述：“这场重大的起义，就像一个值得夸耀的肉体上的旧痈疽一样不可愈合，如果盛行的传闻可作为一个线索，那么事态会继续恶化。……额尔金勋爵谈到中国人时所说的‘他们那个衰落文明已千疮百孔、腐朽不堪’。……虽然情况可能一直如此，但这句话依然是相当真实的。政府的古老基础完全腐烂了；其等级和秩序被打破了；其豪华的装饰品成为破烂。它不是吞噬这个国家的唯一的食尸鬼。天灾人祸，纷至沓来，腐败丛生，积弊日甚；没有人能说出何时才会有一个结局，其结果又会如何。”（《北华捷报》1860年1月“社论”，转引自［美］芮玛丽《同治中兴——中国保守主义的最后抵抗》，房德邻等译，中国社会科学出版社，2002年，第14页）

[7] 参见Fridrich A.Von Hayek，*The Constitution of Liberty*，The University of Chicago Press，1960，p.3。中译本见［英］哈耶克《自由秩序原理》，邓正来译，生活·读书·新知三联书店，1997年，第3页。

[8] 即便到了20世纪20年代，中国的知识者也仍把自己的挫折感和国家在世界上的卑贱地位联系起来。例如著名作家郁达夫在其作品《沉沦》的结尾有这样的话：“祖国呀祖国！我的死是你害我的！你快富起来，强起来吧！”（夏志清：《二十世纪中国小说》，转引自［美］安敏成《现实主义的限制——革命时代的中国小说》，姜涛译，江苏人民出版社，2001年，第42页注①）

[9] 陈建华：《“革命”的现代性——中国革命话语考论》，上海古籍出版社，2000年，第38页。

[10] 汤志钧编：《康有为政论集》上册，中华书局，1982年，第476页。

[11] 梁启超在《南海康先生传》中高度评价了他的老师的伟大，认为康有为是

可以与卢梭、马志尼、吉田松阴比肩的“现时之人物”“造时势之英雄”，是中国民权的首倡者。为了说明他与其师在思想上的密切关系，他认为，其主笔的《清议报》把提倡民权作为唯一宗旨。（见《南海先生传》，《清议报》第100号；《饮冰室合集》文集之六，第66页）日本学者通过对《清议报》的考释，也证明梁启超有关该报宗旨的叙述方式是修辞学的，而不是实证意义上的。（参见［日］狭间直树《〈新民说〉略论》，载狭间直树编《梁启超·明治日本·西方——日本京都大学人文科学研究所共同研究报告》，第70页）

［12］韦杰廷和陈先初两位学者便以此为据而展开对孙中山民权主义的研究。参见韦杰廷、陈先初《孙中山民权主义探微》，广西师范大学出版社，1995年，第24页。

［13］［日］沟口雄三：《中国民权思想的特色》，孙歌译校，载夏勇编《公法》第1卷，第3页。

［14］何启、胡礼垣：《劝学篇书后·正权篇辨》，载《新政真诠》五编。

［15］有关这方面的考论，可参见谢放《戊戌前后国人对“民权”、“民主”的认知》，载《二十一世纪》，2001年6月号。

［16］［法］孟德斯鸠：《严译名著丛刊·孟德斯鸠法意》上册，严复译，商务印书馆，1981年，第96页。

［17］王栻编：《严复集》第4册，中华书局，1986年，第972页。

［18］作为早期的中国自由理论大师的严复已意识到自由概念在中国产生的负面价值，所以他最后不得不用“小己自由”和“国群自由”这两个矛盾的用语来表达他的诉求。（参见王栻编《严复集》第4册，第985页）

［19］参见严复《辟韩》。

［20］参见严复《论世变之亟》。

［21］康有为：《请定立宪开国会折》。

［22］见《新民丛报》第6号，第89—90页。

［23］见梁启超《饮冰室合集》文集之十，第5页。

［24］对“民主”一词来源的考释，可参见谢放《戊戌前后国人对“民权”、“民主”的认知》。

［25］何启、胡礼垣：《劝学篇书后》，载《新政真诠》五编，第44页。

［26］梁启超：《饮冰室合集》文集之三，第76页。

［27］欧榘甲也说：“变之自下者何，泰西诸国是也。当美、法之民之大变也，全球震荡，民智豁开，欧洲诸国，人人知有自主之权，人人知有当为之事，而哗然而起，英民又甚。……迨其后，民气日昌，民权日重。”（转见谢放《戊戌前后国人对“民权”、“民主”的认知》）

［28］王仁俊说：“西人之言曰：彼国行民主法，则人人有自主之权。自主之权者，各尽所当为之事，各守其所应有之义，一国之政悉归上下议院，民情无不上达。民主退位，与齐民无异，则君权不为过重。噫！此言其利也，然不敌其弊之多也。即如美之监国，由民自举，似乎公而无私，乃选举时，贿赂公行，更一监国则更一番人物，凡所官者皆其党羽，欲治得呼？”（见苏舆编《近代文献丛刊·翼教丛编》，上海书

店出版社，2002年，第58页）

[29] 张之洞：《劝学篇·内篇》之《正权第六》。

[30] 参见梁启超《古议院考》，《时务报》第10期。

[31] 梁启超：《湖南时务学堂课艺批》，载《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》〈二〉，第548页。

[32] 参见《谭嗣同全集·仁学》下册，中华书局，1981年，第339页。

[33] 王韬：《弢园文录外编·重民上》。

[34] 王韬：《格致书院课艺》。

[35] 陈炽：《报馆》，载《庸书》外篇，卷上。

[36] 何启、胡礼垣：《新政论议》，载《新政真诠》二编。

[37] 陈寅恪氏认为："《尚书》，是我们先民智慧的结晶。古文《尚书》绝非一人可杜撰，大致是根据秦火之后所传零星断简，采取有关《尚书》部分编纂而成，不可武断地说它是全部杜撰。"（转引自黄延复《陈寅恪事略》，载《清华人物志》，清华大学出版社，1983年，第173页）

[38] 《毛诗序》："《烝民》，尹吉甫美宣王也，任贤使能，周室中兴焉。"据此，可以推断《烝民》诗产生于周宣王时期（前827—前782年），早于孔子（前551—前479年）大约三百年。

[39] 东汉赵岐《孟子注》："君轻于社稷，社稷轻于民。"宋朱熹《四书章句集注》："丘民，田野之民。"

[40] 朱熹《四书章句集注》："民之所欲，皆为致之，如聚敛然。民之所恶，则勿施于民。"相类似的话还有《荀子·王制》："君者舟也，庶人者水也，水则载舟，水则覆舟。"

[41] 参见刘小枫《儒家革命精神源流考》，上海三联书店，2000年，第34—38页。

[42] 刘小枫：《儒家革命精神源流考》，第35页。

[43] 譬如，汉景帝听了今文家辕固生和黄生的辩论后发话："食肉毋食马肝，未为不知味也；言学者毋言汤武革命，不为愚。"（《汉书·辕固传》，也可参见刘小枫《儒家革命精神源流考》，第33页）

[44] 梁启超：《中国近三百年学术史》，第47页。

[45] 参见拙文《宪政的中国语境》，载《法学研究》，2001年第2期。

[46] 梁启超：《古议院考》，《时务报》第10期。

[47] 参见汪康年《论中国参用民权之利益》，也见廖梅《汪康年：从民权论到文化保守主义》，上海古籍出版社，2001年，第97—98页。

[48] 梁启超：《饮冰室合集》文集之一，第109页。

[49] 《时务报》第9期。

[50] 麦孟华：《总论（民义第一）》，《时务报》第28期。

[51] 郑观应认为，西洋的议院一般分上下两院，上院"以国之宗室、勋戚及各部大臣任之，取其近于君也"，下院由"绅耆、士商才优望重者充之，取其近于民也"。"议院揽庶政之纲领"，"用人行政，皆恃上下院议员经理"，"下议院为政令之所

处，其事最繁”；“百僚升降，权归议院，期会之令，出自君主，选举之政，操之民间”，“凡军国大政，君秉其权，转饷度支，民肩其任，无论筹费若干，议院定之”；“遇有国事，先令下院议定，达之上院，上院议定，奏闻国君，以决从速，如意见参差，则两院重议，务臻妥协，而后从之”。（郑观应：《议院》《吏治上》，载《盛世危言》）

[52] 王韬：《弢园文录外编·达民情》。

[53] 王韬：《弢园文录外编·重民下》。

[54] 薛福成：《出使日记》，光绪十六年七月二十一日。

[55] 陈炽：《庸书·议院》。

[56] 《严复诗文选注》，江苏人民出版社，1975年，第67页。

[57] 从梁启超与严复私人交往中可以得知，梁是在严复的点拨之下，去把握议院与民权关系的。他否定了先前在《古议院考》一文中的观点，认为民权是判断是否为议院制的标准，进而认为，有权的议院也不能一概称作民权，首先要考察“得政之人”的成分之后才能确定。（参见梁启超《与严幼陵先生书》，《饮冰室合集》文集之一，第108—109页）

[58] 康有为：《日本变政考》卷六按语。

[59] 康有为：《日本变政考》卷一。

[60] 汤志钧编：《康有为政论集》上册，中华书局，1981年，第339页。

[61] 《时务报》第10期。

[62] 梁启超：《饮冰室合集》文集之一，第109页。

[63] R.Edwards，L.Henkin，*A.J.Nathan*，*Human Rights in Contemporary China*，Columbia University Press，1986，p.152.

[64] 梁启超：《饮冰室合集》文集之三，第73页。

[65] 参见梁启超《饮冰室合集》文集之五，第9页；文集之十四，第30～31页；专集之四，第40页。

[66] 参见梁启超《饮冰室合集》文集之五，第9页；文集之十四，第30～31页；专集之四，第40页。

[67] 孙中山：《民权主义·第一讲》，见《三民主义》，岳麓书社，2000年，第69页。

[68] 孙中山：《民权主义·第六讲》，见《三民主义》，第157页。除此之外，民权在孙中山那里也有不同的语义，譬如，在他的《民权主义》讲演中，有时又把民权作“自由”解：“民权这个名词，外国学者每每把他和自由那个名词并称，所以在外国很多书本或言论里头，都是民权和自由并列。……法国革命的时候，他们革命的口号是自由、平等、博爱三个名词，好比中国革命，用民族、民权、民生三个主义一样。由此可说自由、平等、博爱是根据于民权，民权又是由于这三个名词然后才发达。所以，我们要讲民权，便不能不先讲自由、平等、博爱这三个名词。”（孙中山：《民权主义·第二讲》，第85—86页）我无力辨考孙中山使用的民权一词从何而来：是来自中国知识界？还是有其他来源？考虑到他的日本经历以及其英文背景，也有这种可能：他借用了日文的语词，又作了英文上的处理。因为日文中的民权是来自英文liberty一

词的日译，而liberty也含有“解放”之义。在孙的时代，作为通晓英文的中国人来讲，用“人民的力量”来表达对新的政治制度的期待，并予以通解liberty的“解放”之义也勉强说得过去。这也可从上引“在外国很多书本或言论里头，都是民权和自由并列”的话中得到旁证，这里的“外国”应该指的是日本。

[69] 梁启超：《饮冰室合集》专集之一，第1页。

[70] 梁启超：《饮冰室合集》文集之十三，第71页。

[71] 梁启超：《饮冰室合集》文集之十，第1页。

[72] 他在《论学术之势力左右世界》（《饮冰室合集》文集之六，第110—116页）一文中是这样介绍卢梭的社会契约论的：“谓国家之所以成立，乃由人民合群结约，以众力而自保其生命财产者也。各从其意之自由，自定约而自守之，自立法而自遵之，故一切平等。若政府之首领及各种官吏，不过众人之奴仆，而受托以治事者耳。”

[73] 这篇论文是《论政府与人民之权限》，见梁启超《饮冰室合集》文集之十，第1—5页。

[74] 梁启超：《饮冰室合集》文集之五，第9页。

[75] 梁启超：《饮冰室合集》专集之四，第40页。

[76] 梁启超：《饮冰室合集》文集之五，第45页。

[77] 梁启超：《饮冰室合集》专集之四，第36、39页。

[78] 梁启超：《饮冰室合集》文集之十三，第88页。

[79] 梁启超：《饮冰室合集》文集之十四，第30—31页。

[80] 参见［日］土屋英雄《梁启超的“西洋”摄取与权利—自由论》，载《梁启超·明治日本·西方——日本京都大学人文科学研究所共同研究报告》，第120—155页。

[81] ［日］狭间直树：《〈新民说〉略论》，载《梁启超·明治日本·西方——日本京都大学人文科学研究所共同研究报告》，第86页。

[82] 参见［日］土屋英雄《梁启超的“西洋”摄取与权利—自由论》，载《梁启超·明治日本·西方——日本京都大学人文科学研究所共同研究报告》，第153页。

[83] R.Edwards，L.Henkin，*A.J.Nathan*，*Human Rights in Contemporary China*，Columbia University Press，1986，p.152.另可参见［美］张灏《梁启超与中国思想的过渡：1890～1907》。

[84] 参见［日］土屋英雄《梁启超的“西洋”摄取与权利—自由论》，载《梁启超·明治日本·西方——日本京都大学人文科学研究所共同研究报告》，第135—143页。

[85] ［美］彼得·G.伦斯特洛姆编：《美国法律辞典》，贺卫方等译，中国政法大学出版社，1998年，第320—321页。

[86] ［美］彼得·G.伦斯特洛姆编：《美国法律辞典》，第320—321页。

[87] ［美］彼得·G.伦斯特洛姆编：《美国法律辞典》，第321页。

[88] 参见［英］J.S.密尔《论自由》，程崇华译，商务印书馆，1959年，第84页。

[89] [美]范伯格：《自由、权利和社会正义》，王守昌等译，贵州人民出版社，1998年，第101页。

[90] Charles Taylor，*Sources of the Self*：*The Making of the Modern Identity*，转引自汪晖《汪晖自选集》，广西师范大学出版社，1997年，第37页。

[91] 认同危机的表征是失去方位感，不知自己是谁。如泰勒所言："人们经常用不知他们是谁来表述（认同危机），但这个问题也可以视为他们的立场的彻底的动摇。他们缺少一种框架或视界，在其中，事物能够获得一种稳定的意义，某些生活的可能性可以视为好的东西或者有意义的，另一些是坏的或者不重要的，所有这些可能性的意义是不确定的，易变的，或者未定的。这是一种痛苦的和恐惧的经验。"（《汪晖自选集》，第38页）

[92] [法]基佐：《欧洲文明史——自罗马帝国败落起到法国革命》，程洪逵、沅芷译，商务印书馆，1998年。有关中世纪城镇市民的论述，见该书《第七讲》，第116—132页。

[93] [法]基佐：《欧洲文明史——自罗马帝国败落起到法国革命》，第117、122—123页。

[94] [法]基佐：《欧洲文明史——自罗马帝国败落起到法国革命》，第124页。

[95] Chineseness概念是本文从列文森的著作中借用的，有关这个概念的使用，请参阅[美]列文森《儒教中国及其现代命运》，第167页。

[96] 梁启超：《论湖南应办之事》。

[97] 严复：《天演论·导言八》，按语。

[98] 严复：《天演论·导言十五》，按语。

[99] [德]康德：《答复这个问题："什么是启蒙运动？"》，载《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆，1997年。

[100] [法]福柯：《什么是启蒙？》，汪晖译，载汪晖等编《文化与公共性》，生活·读书·新知三联书店，1998年。

[101] 参见《荀子·法行》。

[102] 董仲舒：《春秋繁露·深察名号》。

[103] 参见[美]郝大维、安乐哲《孔子哲学思微》，蒋弋为、李志林译，江苏人民出版社，1996年，第104—105页。

[104] 孙中山：《三民主义》，第139页。

[105] 孙中山：《三民主义》，第145页。

[106] 孙中山：《三民主义》，第99页。

[107] 孙中山：《三民主义》，第161页。

庶民的胜利——中国民主话语考论

他们无法表述自己，他们必须被别人表述。

——马克思

写作使叙事人获得权势，不识字使阿Q丧失地位。

——刘禾

一　为什么考辨“Democracy”

对上个世纪汉语“民主”与英语“Republic”“Democracy”三个词语间的“跨语际实践”（Tran lingual practice）所形成的复杂关系的研讨，可从语言学的视角对现代中国的民主话语及其实践作一种新的诠释。我们已习惯了“现代民主生活”，习惯了对我们这种生活的表达方式，而对这个表征着“庶民的胜利”的“民主”词语却早已忘却了它似乎还有出生史的事实。今天重新阐释、辨析这一段历史，其目的并不只是为了弄清现代汉语“民主”一词的词义，而且是通对其起源、流变以及由此所构建的中国现代民主话语的省察，对中国的政治现代性问题提供某种重新解释的途径。

当然，有关中国政治的现代性问题的论述和研讨的方法与途径是多样的，未必非从“民主”语词开始不可。自19世纪真正遭遇西方以来，中国的历史就再也无法自足地展开。西方对中国历史的加入不但引发了中国历史上一系列的重大事件，而且每一个事件本身都成了中国政治现代性的某种象征。“戊戌变法”“立宪改革”“共和革命”“新文化运动”等等事件的发生，都直接或间接地与民主相关，而五四新文化运动的那些人干脆用“德先生”（民主）来表达运动的意义和诉求的目标。对这些事件的叙述、阐释固然是一种对中国民主进程的把握，并蕴含着对民主的一般意义的理解，但是，把中国的政治现代性与“民主”一词的使用相联系，则对理解现代中国的民主话语及其实践无疑是重要的，也无疑会为展现现代中国民主的特质提供某种帮助。

早在80多年前，李大钊就对祈福于中国的“Democracy”（民主）作

了整体性的描述：

> 现代生活的种种方面，都带有Democracy的颜色，都沿着Democracy的轨辙。政治上有他，经济上也有他；社会上有他，伦理上也有他；教育上有他，宗教上也有他；乃至文学上、艺术上，凡在人类生活中占一部位的东西，没有不受他支配的。简单之一句话，Democracy就是现代唯一的权威，现在的时代就是Democracy的时代。[1]

无论作为一种意识形态还是作为现代中国的政治象征，民主都与中国的现代性话语密切相关，至少是中国政治精英、知识精英“现代政治话语”的重要构成要素。而现代中国民主话语本身所不断显现出的某些特征，又与早期中国人对英语“Republic”“Democracy”的翻译有关，与中国经典所构成的传统民主话语有关。从一定意义上讲，正是传统的民主话语与西方的“Republic”“Democracy”的某种结合而形成了现代中国独特的民主语境。话语不同于语言，它不能简单地还原为语句和语法。“话语并不只具有意义或真理，而且还具有历史，有一种并不把它归于奇异的生成变化律这样的特殊的历史。”[2]话语的历史即它自身的实践。正像奥斯汀的一本书名所提示的那样：说话就是做事（To say something is to do something）。[3]话语不仅仅是语言，它的历史、它的指称力量有着型构现实的作用。话语实践（Discursive practice）肯定是社会实践的一个重要部分。

对我而言，最关紧要的问题是，中国早期的知识者以及深懂中国文化的那些“跨语际旅行”的西方传教士为什么要用“民主”这个中国传统词语去处理西方的“Republic”“Democracy”？民主是怎样被等同于“Republic”“Democracy”的？这里的问题不只是“Republic”或者“Democracy”能否被翻译成“民主”，更重要的是，为什么被如此翻译。民主这个汉语词汇是如何被等同于英语的Republic和Democracy的？汉语的民主语词与上述两个英语词语之间具有对等性吗？这种对等性是怎样被设定的？是在何种语境下被设定的？民主与Republic、Democracy的关系，仅仅是本源语（Source language）与译体语（Target language）之间的相互作用的翻译学问题吗？若进一步发问，也可转换为这样一个问题：当一个词语、一个范畴或者一种话语从一种语言向另一种语言“旅行”时，究竟发生了什么？是“平行地滑移”，还是创造性地被借用和挪用？对此，爱德华·赛义德提出了“四个阶段”的著名

论说：

> 首先，存在着出发点，或者似乎类似于一组起始的环境，在那里思想得以降生或者进入话语之内。其次，存在着一个被穿越的距离，一个通过各种语境之压力的通道，而思想从较早一个点进入另一种时间和空间，从而获得了一种新的重要性。第三，存在着一组条件——称之为接受的条件好了，或者是抵抗（接受过程必不可少的一部分）的条件——而抵抗的条件对抗着被移植过来的理论或思想，也使得对这种理论与思想的引进和默认成为可能，无论它们显得多么疏远。最后，现在已经完全（或者部分）被接纳（或吸收）的思想，在某种程度上被其新的用法及其在新的时间与空间中的新位置所改变。[4]

正如论者所言，赛义德过分肯定了"理论"的首要性，以至于使得如下的问题倒无足轻重了：理论在哪个方向旅行（从西方向东方，还是相反），出于什么目的（是文化交流、帝国主义，还是殖民化？）旅行，或者使用哪一种语言、为哪些受众旅行？[5]就中西的复杂关系而言，与其说现代汉语的"民主"概念是西方的"Republic""Democracy"在中国"旅行"的结果，倒不如说两者艳遇后的必然结局。"艳遇"（Aerotic adventure）一词是表达西方Democracy与中国"民主"关系的最好喻说（Trope）：短暂相逢，匆匆道别。[6]

本文以此为出发点，试图确证这样一个问题：无论是Republic还是Democracy，它们与中文的"民主"之间透明地互译是不可能的，而且文化间以这些词汇所构成的语言为媒介进行透明地交流也是不可能的。词语的对应是历史地、人为地建构起来的，而语言之间的互译性也必须作为一种历史的现象去理解和研究。任何互译都是有具体的历史环境的，都必然被一定的具体条件和话语实践所规定。本文不局限于对汉语"民主"一词作一般性考辨，而力图通过考察达到这样一个目的：

> 考察的是新词语、新意思和新话语兴起、代谢，并在本国语言中获得合法性的过程，不论这过程是否与本国语言和外国语言的接触与撞击有因果关系。也就是说，当概念从一种语言进入另一种语言时，意义与其说发生了"转型"，不如说在后者的地域性环境中得到了（再）创造。在这个意义上，翻译已不是一种中性的，远离政治及意识形态斗争和利益冲突的行为。相反，它成了这类冲突的场所，在这里被译语言不得不与译体语言对面遭逢，为它们之间不可简约之差别决一雌雄，这里有对权威的引用和对权威的挑战，对暧昧性的消解或对暧昧的创造，直到新词或新意义在译体语言中出现。[7]

二　汉语“民主”语词是如何在近代中国复活的

“民主”一词早在古汉语中就有。《尚书·多方》中就有这样的话：“天惟时求民主，乃大降显休命于成汤。”[8]“商代夏作民主。”[9]这里的“民”与“主”不是现在的主谓关系，而是修饰关系，即民的主宰者的意思，多指帝王或官吏。类似的句子还有《左传·文公十七年》：“齐君之语偷。臧文仲有言曰：‘民主偷必死。’”《文选·班固〈典引〉》：“肇命民主，五德初始。”[10]《资治通鉴·晋惠帝太安二年》：“昌遂据江夏，造妖言云：‘当有圣人出为民主。’”在此，我们所不能忽略的是中国古典民主语词所包含的复杂意思。从字面上看，民主指的是民的统治者，但上述的表达也隐含着什么样的统治者能够作为“民”之“主”的一种价值评判。就《尚书》所提供的语境看，桀显然不能为“民主”所依据的不仅是事实（桀的统治的被颠覆），而且更主要的是一种德性的判断。桀的统治为什么被颠覆：既然桀已失去天命民心，那么商王朝的开创者自然是承天命顺民心的民主。民主只能是那些上承天命下顺民心的圣王。也就是说，古典的民主一词包含着一种对统治者的基于道德的合法性要求。在儒家的文献里，民主的语词往往又与传统的圣王革命话语相关联。[11]

在现代中国，伴随西方民主的翻译过程而得到复活的民主概念，虽然未必出自这些典籍，但与之肯定有着某种关联。它能走出中国的典籍——像李大钊所表述的那样——渗入中国人的日常话语世界，其基本要素——统治类型、统治的普遍性、合法性——与现代民主话语构成了拒斥或融通等复杂关系。

中文的现代民主概念与西方的Democracy有着不可分的联系，同时也与中国传统的民主语词有着某种语义上的黏连。也就是说，Democracy与民主的虚拟对等性不是一次完成的，而是经过了一个漫长的历史拟制过程。要解释其中的各种关节，还须从Democracy最初如何被汉语表达开始。

早在19世纪早期，英语的Democracy已经在汉语里得到解释。而解释者既不是纯粹的西方人，也不是纯粹的中国人，而是那些早期“跨语际实践”的人——西方的传教士。对Democracy的早期解释大致是这样的：1822年，马礼逊（Robert Morrison）将其解释成“既不可无人统率亦不可多人乱管”；[12]1847年，麦都思（Walter Henry Medhurst）则

用“众人的国统，众人的治理，多人乱管，小民弄权”进行诠解；[13]1866年，罗布存德（W.Lobscheid）的《英华字典》对之作如下释义：“民政，众人管辖，百姓弄权。”[14]

有的论者把这种解释看作源于西方民主的历史认识。[15]这个观点令人生疑。问题是，上述三种解释之间有着很大的差异，甚至是对立的。前者的解释虽然语义上模糊不清，但它仍有明确的指示：不能把Democracy与“多人乱管”的政制相混淆，并潜有“Democracy比‘多人乱管’优越”的判断；而后两者的意思表达是一致的，都给予了一种否定性的解释。对这三个在中国的西方人而言，他们之间虽在时间上相隔不远，却横跨了中国的两个时代：一个是虽遭遇西方基督教文化但中国仍处于自主地位的时代，一个是中国丧失了话语优势而受帝国主义武力支配的时代。Democracy的汉语解释上的差异，与言说者——西方传教士在中国的不同“角色”有关。

同为传教士，鸦片战争以前的时代，既然欧洲还没被看作会对中国社会的稳定构成威胁，那么，对中国的士大夫而言，西学就是一种不必要的剩余物，它和权力或成功没有任何的直接联系。[16]与此相关，那些西方传教士使用西学的目的主要是使自己成为一个有教养的绅士，从而取得与儒家士大夫相同的身份。他们要与中国的士大夫打交道首先得给自己的传教行为披上一件中国外衣，并努力使自己的思想观念适应中国的文明。“他们或多或少地像一个候选人，要接受能否成为这个国家之成员的资格审查，否则，就必须滚蛋。那些有权对这种资格作出审查的中国人，只是偶尔对耶稣会士带来的西方知识感兴趣。”[17]显而易见，马礼逊，一个生活在中国人并不认为“西方优越于中国”的末代的传教士，他要向他的阅读者——中国的士大夫介绍西方的Democracy，就得采用一种中国士大夫能够接受的调和方式：只是含混地说明而不明确地作出判断。

鸦片战争以后在中国通商口岸的那些传教士则不同，他们具有独立精神，根本不需考虑中国人的感情。“早期耶稣会士给中国带来的是一种优美的文化，从而修饰和丰富了它固有的并受到全世界尊敬的文明。而后来的欧洲人强加给中国的却是一种勿庸置疑的外国异端。”[18]传教士本身则成了文化优越者的象征。在这样的语境下，麦都思、罗布存德既可以把西方的Democracy表述为一种优越于中国的文明形态，从而向中国士大夫传播西方民主的福音，也可以明确地向中国的士大夫发出上

述那样的警告。“播扬”与“警告”虽然语义不同，但言说者的角色并无二致，警告本身就是一种话语权力。两位传教士之所以选择后者，也许包含了他们对“民主”在解决中国问题时的意义持一种并不乐观的判断。

这也可解释后来的传教士为什么把西方的Republic President等概念用汉语的复合词“民主”对译并加以播扬。据考释，近代第一个使用汉语复合词“民主”加以译介西方政制概念的是美国传教士丁韪良（W. A.P.Martin）。他在1864年翻译美国著名律师惠顿（Henry Wheaton）的《万国公法》（Elements of International Law）时用复合词“民主”将“Republican”（Form of government）翻译成“民主之国”，以相对于“Monarchic”（Form of government），即“君主之国”。[19]这之后，还有把“President”译成“民主”。1874年12月《万国公报》卷316所载：“美国民主曰伯理玺天德（President），自华盛顿为始。”1879年5月31日该刊卷541所题《纪两次在位美皇来沪盛典》称：“篇中所称伯理玺天德者，译之为民主，称之国皇者。”同年5月17日该刊卷539所题《华盛顿肇立美国》称：“美国虽得自主而尚无人君治理，故通国复奉顿为民主，四年任满，再留任四年。……美国有民主以顿为始。”[20]在有的情形下，汉语“民主”一词到底是指译“Republic”还是“President”并不清晰，如：

美国乃公天下民主之国也，传贤不传子，每四年公举一人为统领，称“伯理玺天德”。[21]

美国合邦之大法，保各邦永归民主，无外敌侵伐。倘有内乱而地方官有请，则当以国势为之弭乱。[22]

地球所有国政，约分三种：一为君主国之法，一为贤主禅位之法，一为民主国之法。间有于三种中择一法行之者，亦有于三种中参用二法者，又有合三法而并用者，如今之英吉利是也。[23]

民主国以平等为主义，大统领退职后，与齐民无异。……法兰西为欧洲民主之国，其建国规模，非徒与东亚各国宜有异同，即比之英、德诸邦，亦不无差别。……而后知其立国之体，虽有民主之称，统治之权实与帝国相似。[24]

实际上，在整个19世纪，中国人（包括传教士）在现代的意义上运用民主一词时，其语义往往是Republic、President和Democracy三者兼而有之。譬如，1875年6月12日出版的《万国公报》卷340所刊的《译民主国与各国章程及公议堂解》一文便是一例。该文对“民主国”的解释

是："按泰西各国所行诸大端，其中最关紧要而为不拔之基者，其治国之权属之于民，仍必出之于民而究为民所设也……治国之法亦当出之于民，非一人所得自主矣，然必分众民之权汇而集之于一人，以为一国之君，此即公举国王之义所由起也。而辅佐之官亦同此例矣。"

有的学者指出，王芝在其1872年版的《海客日谭》中，用民主一词来翻译Democracy可能是把民主与Democracy建立起关系的最早尝试。而现代汉语中后来的译法广泛流传，可归因于日语的Minshu。[25]王芝是不是最早用民主来翻译Democracy的第一人则无从确证，而后来这个译法的广为流传既可能归因于日本人，也可能归因于中国的思想家严复。严复1895年3月在《直报》上发表的《原强》所说"以自由为体，以民主为用"一语中的"民主"则当是Democracy之意译。Democracy还被严复译作"庶建"。严复所译法国人孟德斯鸠的《法意》（现译为《论法的精神》）曾解释说："庶建乃真民主，以通国全体之民，操其无上主权者。"《法意》中西译名表："庶建Democracy，本书中又作民主。"又据梁启超转引严复所言："欧洲政制，向分三种：曰满那弃（monarchy）者，一君治民之制也；曰巫理斯托格拉时（aristocracy）者，世族贵人共和之制也；曰德谟格拉时（democracy）者，国民为政之制也。"后来严复在论及自由、平等和民主的关系时也曾说："自由者，各尽其天赋之能事，而自承之功过者也。虽然，彼设等差而以隶相尊者，其自由必不全，故言自由则不可以不明平等。平等而后有自主之权，合自主之权，于以治一群之事者，谓之民主。"[26]这里的"民主"，亦当是Democracy之义。

上述的材料与言论至少给我们传达了以下信息：汉语的"民主"与西方的Republic、President、Democracy等概念的对等性首先是由西方的传教士建立起来的。民主一词在近代中国的复活是西方传教士启蒙的结果。从某种意义上说，重要的不是民主一词能否被确当地指译为President还是Democracy，而是民主这个古典的中国语词在近代被激活的方式。问题是，西方的传教士为什么要用中国古代的民主一词去指译时下的西方政制概念？丁韪良的《万国公法》能说明这个问题。这个文本有两点值得注意：第一，它并不是一部古典的西方名著，而是一部"现时态"的类似国际法教科书；第二，丁韪良用中国古代的"民主"一词去处理西方现时态的概念。这里要紧的不是概念和术语的"时态"问题，而是这种翻译方式所包含的权力问题：文本中作为过去时的中国"民主"语词

的意义早已被现在时态的西方的优越的前提决定。换言之，西方的“Republic”之所以能为中国古代的“民主”词语所翻译，不是因为现实的中国与西方对等，而是因为对西方的屈从。中国必须被西方启蒙——这也许是丁韪良翻译《万国公法》的真正动机。这正如西方的Autocracy能让中国人发现中国古代的专制一词对描述现时中国的价值一样。[27]这里的丁韪良就像著名小说家老舍笔下的“伊牧师”：

伊牧师是个在中国传过二十多年教的老教师。对于中国事儿，上自伏羲画卦，下至袁世凯作皇上（他最喜欢听的一件事），他全知道。除了中国话说不好，简直的他可以算一本带着腿的“中国百科全书”。他真爱中国人：半夜睡不着的时候，总是祷告上帝快快的叫中国变成英国的属国；他含着热泪告诉上帝：中国人要不叫英国人管起来，这群黄脸黑头发的东西，怎么也升不了天堂。[28]

正如詹姆士·何为亚（James Hevia）所言：“传教士话语的目的不仅在反映现实，而且在塑造现实。”[29]丁韪良不仅推动了中国的西化改革，而且还型构了现代中国的政治语言。

古汉语的民主与西方的Democracy的对等关系的设定经历了一个复杂的过程。虽然民主一词在趋向上逐渐向Democracy滑移，并逐渐形成了一种固定化对等关系，但民主始终与Republic和President两个概念之间有着某种黏连。譬如，直到19世纪末期，还有以“民主”指译“President”；20世纪20年代，《英华成语合璧字集》也有这样的词条：“民主：President of a Republic。”[30]究其原因，这与英文中的Republic、Democracy两个概念本身存在的界限模糊不清有关。更重要的是，英语中的这三个概念都无法割断与中国传统“民主”语义的那种相斥相纳的复杂关系。相较而言，President是最接近中国古代“民主”词义的，两者都有“民之主”的意思。由于中国古代“民主”的“主”本身也含有对民心、民意的诉求，因而在合法性上两者也有相合之处。梁启超从不同的角度曾敏锐地意识到这一点：

吾侪之昌言民权，十年于兹矣，当道者忧之嫉之畏之，如洪水猛兽然，此无怪其然也，盖由不知民权与民主之别，而谓言民权者，必与彼所戴之君主为仇，则其忧之嫉之畏之也固宜，不知有君主之立宪，有民主之立宪，两者同为民权，而所以驯致之途，亦有由焉。凡国之变民主也，必有迫之使不得已者也。[31]

显而易见，英语中的Republic、Democracy都在不同的层面上与古汉语“民主”中的“民”相通相感。或者说，这两个概念对“民”存有类似的认知方式。无论是Republic还是Democracy，“民”是其基本元素，都为确认“民”在政治生活中的地位和价值。“民”是串联两个概念的基本线索，这是“民主”为什么始终与上述两个概念纠缠不清的主要原因。然而，传统的民主一词毕竟已在新的时代背景下被重新激活，其语义和意义自然会发生变化。它意味着中国传统的民主话语与西方的现代民主话语的接轨，意味着中国从此被纳入了由西方宰制的民主文明进程。“民主”语词不仅能唤起对中国古代“纯风美俗”的美好回忆，而且也预示了现代西方所能带来的令人心醉的远景。正由于西方传教士的加入，“民主”一词便突破传统而具有现代性的意义，它使得后来的中国人在宣扬“人民”的同时也包含着社会变革的种种许诺。

三　“民主”的新语义：“Democracy”的被重新翻译

“知识从本源语言进入译体语言时，不可避免地要在译体语言的历史环境中发生新的意义。译文与原文之间的关系往往只剩下隐喻层面的对应，其余的意义则服从于译体语言使用者的实践需要。”[32] 由传教士所传递的“民主”意义被他的中国读者中途拦截，在译体语言中被重新诠释和利用，这其中，五四新文化运动的中国知识者就是一批非同寻常的读者。他们将传教士的“民主”重新“翻译”成自己的激情创作，成为中国现代民主话语的重要设计师。

五四的中国知识分子与上个时代的西方传教士不同，甚至也与他们的前辈严复不同。他们不愿意把“Democracy”仅仅理解为国家政制中的一种“民主”，而期望在Democracy身上要求更多的东西。他们把Democracy叫作“德谟克拉西”（Democracy的音译），为了显得亲切也叫它“德先生”。陈独秀认为，“德先生”和“赛先生”（科学）有无穷的能耐，是中国的救星。他“认定只有这两位先生，可以救治中国政治上道德上学术上思想上一切的黑暗”。[33] 为什么用汉语“民主”能够表达清楚的问题，他们却要用“德谟克拉西”一词？为什么“德谟克拉西”这个译名最终又被民主一词取代？而读识这些问题是有难度的，困难就在于这个激情创作的民主话语本身所具有的含混性和歧义性。[34]

据论者考计，民主一词出现在《新青年》中有305次，加上“德谟克拉西”和“德先生”的次数共有513次。[35]中外史家一般把民主话语在中国的流行与播扬归因于《新青年》，虽无错识，但非史实全貌。事实上，当时有上百种刊物都关涉民主这个话域。这些刊物的创办者既有像陈独秀这样的激进知识分子，也有温和的自由派知识分子。更为有趣的是，他们对西语中的Democracy一词有着近乎一致的译义。

中国古典的民主语词在五四时代被重新激活，取代民权一词而成为中国精英阶层的流行词汇，可能由张勋复辟这个事件所导引。这个事件清楚地宣告了中国仿行西方政治体制的最终失败，进一步激化了一些中国人的沮丧情绪，同时也激发了另一些人对西方民政的更为迫切的欲求。双方的观点针锋相对，但其话语却共同地加入了一个关键词——民主。1917年康有为在《不忍》杂志发表的《共和评议》与《徐太傅书》成了这种失望情绪的见证，而同年陈独秀写的《驳康有为〈共和评议〉》表达的则是对西方的进一步向往。两个密切相关的文本都是由一个事件共同设定。康的出发点在于：他不但把“复辟”作为共和体制试验失败的证据，而且欲想进一步反证他主张的君主立宪的正确。陈的用意是表达对这个观点的不满和驳证。民主这个概念就是在上述一个话语层面同时展开的。据学者统计，《驳康有为〈共和评议〉》一文中，共55次使用“民主”一词，54次是在与君主相对立的意义上使用的，其余1次是用以表达西方社会制度。[36]在民主语义的把握上，陈与康是一致的，他并没有为这个概念提供新的东西；不同的是，陈支持这个概念，而康则反对。民主是中国古典的“民心”“民意”之德性元素与西方传教士所译释的**Democracy**所代表的西方现代性政治形态的一体化再现。这再一次表明现代性的汉语民主一词无法扯分与Republic，President概念的黏连。[37]

五四新文化的反君主主义的特质之一，就是既反对立宪体制下的虚君制，也反对与君主制相关涉的儒家文化。在他们看来，儒家文化不但要对复辟事件负责，而且也是整个中国乱象的原因，恰恰是儒家文化之下的君主体制扼杀了中国成为一个现代国家的全部生机。李大钊正是从此着眼来定义这个运动的：“政治上民主主义的运动，乃是推翻父权的君主专制政治之运动，也就是推翻孔子的忠君主义之运动。”[38]可以说，他们是一些彻底的共和主义者，但却不是西方意义上的共和主义者。具有反讽意味的是，他们不是以公民理论反对身份制度，而是以中

国儒家所提供的“人民”的道德价值武器去批判儒家。既然君主已经被证明像个酗酒的船长，无法指挥驾驭国家这艘航船，那就应该让人民来试试。人民犹如水，既能载浮船只安全航行，也能一个浪头打翻正在航行的船只。儒家对民之德性的赞扬，成了五四新文化论证人民合法性的根据：儒家的错误不是对人民的价值估计过高，而是不够；人民既是水，也是船，也应成为驾驭船只的船长。由中国古典文化提供的“人民价值”，成为五四新文化“平民主义”创作的活力之源。这预示着，民主一词需要添加新的语义，Democracy需要重新翻译。

1919年前后，中国的知识界大都用“平民主义”或者与之相近的词汇翻译Democracy，在某种程度上颠覆了传教士的知识传统，而与中国古典的“民主”语词更为接近。

据学者考析，1919年，毛泽东在《湘江评论》的创刊号首先把Democracy翻译成“平民主义”，随后又列译为“兑莫克拉西”“民本主义”“民主主义”和“庶民主义”。[39] 民主词义的这种改变，以及**Democracy**被重新翻译，是决定中国民主话语实践的重要时刻，也是中国政治话语发生深刻改变的重要事件之一。[40] 毛泽东也许是“偶然”将Democracy翻译为“平民主义”的，否则他为什么随后又译作其他“主义”呢？与之相比，同时期的李大钊虽然还不清楚用什么样的汉语语汇翻译Democracy，但他已敏锐地注意到了Democracy对中国可能具有的新意义或新价值。1918年，他在一篇为友人书所作的跋中对Democracy作了这样的解释：“我们要求Democracy，不是单求一没有君主的国体就算了事，必要把那受屈枉的个性，都解放了，把那逞强的势力，都摧除了，把那不正当的制度，都改正了，一步一步的向前奋斗，直到世界大同，才算贯彻了Democracy的真义。”[41] 在这里，被李大钊重塑的Democracy概念，在保留了与君主政体相对立的“新型政体”这层语义的基础上，还增扩了四层含义：第一，它是个人主义的一种价值预设，伸张每一个被抑制的个性是Democracy最基本的价值；第二，Democracy是销蚀特权的溶剂，社会的基本平等是其重要语义；第三，它是一种合理的制度，包括个性的维护、平等的制度架构、合理的财产分配等等；第四，它还意指一种和平的世界秩序，意味着一种国家间的平等关系。这对于任何一个生长在悲惨祖国的中国知识分子来讲，是对列强构筑的世界格局的一种起码的正义要求。

也就是说，Democracy已经脱离了它原有的语境，被赋予了“中国欲

求”的新含义。随着这些新语义的增扩，Democracy也就从一个政治概念被转变成一个社会概念，中国的知识者可以方便地用以表达各种社会欲求。

从某种意义上讲，李大钊对政治和社会问题表述的变化，就是对Democracy进一步“重译”（构造）的过程。1919年以后，李大钊把Democracy进一步向社会层面推进，使“平等”的语义与价值急剧地凸显出来：“战后（指第一次世界大战——引者注）世界上新起的那劳工问题，也是Democracy的表现。因为Democracy的意义，就是人类生活上一切福利的机会均等。……应该要求一种Democracy的产业组织，使这些劳苦工作的人，也得一种均等机会去分配那生产结果。”“Democracy的精神，不但在政治上要求普通选举，在经济上要求分配平均，在教育上、文学上也要求一个人人均等的机会，去应一般人知识的要求。”[42]

李大钊已经将“劳工问题”“经济问题”“大众文学问题”都挪借到Democracy概念中加以消解。毫无疑问，解决这些问题的密钥就是“平等”，平等是一个失衡社会中稍有良知的知识分子最为朴素的关切。平等被纳入Democracy也是中国民主话语表达与实践的最重要的特色。这里，重要的不是民主与平等两个概念谁能被统裹，也不是两个概念能否并列使用，而是中国的表达者对Democracy这个“德先生”解决中国社会问题所抱的深切期待。

随着平等问题越来越成为中国那些与上层官僚结构失去联系的平民知识分子关切的对象，Democracy这个概念怎样被“重译”也越来越清晰和定型化。1921年，在《由平民政治到工人政治》一文中，李大钊明确地将Democracy翻译为“平民主义”，有时也音译为“德谟克拉西”，并对此作了解释：Democracy是现时代社会各方面的一种进步趋势与潮流，而不仅指的是一种制度。他还把苏俄的“工人政治”（Ergatocracy，音译为“伊尔革图克拉西”）看作一种新的德谟克拉西，并认为，现代德谟克拉西的意义是对物的管理，而不是对人的统治：“真正的德谟克拉西，其目的在废除统治与屈服的关系，在打破擅用他人一如器物的制度。而社会主义的目的也是这样。”“这样看来，德谟克拉西，伊尔革图克拉西，社会主义，共产主义，在精神上有同一的渊源。”[43]显然，李大钊是受到“平等”的召唤，把他体认的苏俄式统治类型与中国古典民主语词中所隐含的“人民价值”加以整合，来填充Democracy这个概念。他把这种

填充的成果命名为“平民主义”。

如果借用保尔·德曼的表述方式，对此可以这样解释：“平民主义”的诞生是中国政治话语实践的一个重要事件，其“重要”不是说它与后来“人民民主专政”的意识形态有着千丝万缕的联系，而只是说，它是中国平民知识分子对Democracy的一次“再翻译”。也正因为“平民主义”这个译名使中国平民知识分子能够便捷地表达对社会各方面的欲求，所以“德谟克拉西”这样的直译也就逐渐为人少用并最终从中国的政治话语中退却了。[44]

既然要用“平民主义”来重新翻译Democracy，那就有一个基本问题需要解决：“平民主义”的Democracy是一个哲学概念，还是一个社会概念，或是一个具体的经济或政治、艺术概念？为此，李大钊于1923年专门写了《平民主义》的小册子。按照李的解释，平民主义更像是一个无所不包的袋子，只要是人间善美之物都在里边，甚至连他新近的“苏俄想象”也在其中。他的有些解释是清白无疑的，有些叙说则是含混的。平民主义大体上有这样几层语义：

第一，平民主义是一种哲学思想或思潮。它首先所指的是一种气质，或者说它要求一个人在气质上像个平民主义者；它是一种精神的养成，一个知识分子，特别是生长在失衡社会中的中国知识分子更需要培育一种平民主义情怀；除了精神层面，平民主义也是对欲望、情感和动机的规束，它要求一个人须把平民主义看作可欲的人生标向。总括起来讲，平民主义就是一种特别的人生哲学，一个像谢勒（Shelley）和惠特曼（Whitman）那样的诗性人生，向着人间最善美的目标前行。遗憾的是，我们还是不能从中知道平民主义在哲学上的确切意思。

第二，平民主义是一种最先进的政治类型。这种类型内含了完全废除统治-服从关系结构的人民纯粹自我管理的要求。这个制度大致是这样的：它是人民主权基础上的人民自我管理、自我治理；这里的“治理”是指对国家事务的管理而不是对人的统治。这个制度的新颖之处就在于，它消除了人与人之间的阶级鸿沟，传统的人与人之间的权力隶属关系也随之消解，代之而起的是一种新型的关系结构——无论官员还是普通公民，每个人都是国家事务平等的治理者。平民主义即一种人人为治的制度。

第三，平民主义是个人与群体、个性与协调性完美统一的社会理想。构建这种社会形态的主要材料是联邦主义。在李看来，个性的伸张

并不意味着个人自以为是，而是使每个人的个性达致一种完美的状态：个性既得到解放，协调性也得到加强。个性与协调性在新的架构下达成了共谋：社会不压制个性，个性也不威胁社会的协调性。到目前为止，只有联邦主义能够做到这一点。所以，平民主义与联邦主义在价值与目标上是一致的，两者有着不可分的渊源。

第四，总括起来讲，平民主义就是政治、经济与社会上的新思潮、新制度、新目标：每个人（特别是智识阶级）应具有平民主义的精神与气质，折断贵族化的审美之剑，打磨平民主义之审美尺子，锻造出上腾九霄的诗性人生；铲除社会一切不平之物，打烂一切异化的政治机器，人人为治，自我管理；无论一个地域、一个民族或是一个人，都是个性的领地，而不受侵扰；人已超脱出统治与服属的羁绊，社会便是人自由的联合——这才是真正的平民主义。[45]

《平民主义》一文并没有为我们提供更多的东西，它主要是重述了1918年以来作者已对Democracy所作的阐释。然而，这个文本的价值在于：它是作者对Democracy解说的定型化和系统化。它不但最终确定了“平民主义”这个译名，而且还对此作了富有诗意的全面述说，尽管有的表述模糊不清，却进一步厘定了中国民主话语的后来走向。

应指出的是，除了“平民主义”这个已确定的译名，还存有其他几种译法。几乎在同一个时期，陈独秀则把Democracy译为“民主主义”，并依据林肯的“By people”（由民）而不是“For people”（为民）来解释民主主义，强调Democracy一词中的人民主体性。他明确反对“民本主义”这样的译法，认为它容易与中国传统的民本思想相混淆。[46]同年，陈独秀又发表了《实行民治的基础》一文。在该文中，根据美国哲学家约翰·杜威的民主思想，陈把Democracy又译为“民治主义”，并对之作出了富有中国意味的解释。他认为，Democracy包含了四层涵义，分别是：政治的民治主义、民权的民治主义、社会的民治主义和生计的民治主义。这四种含义中，前两项并不容易从逻辑上进行区分，后两项的界域也不甚清晰。他把Democracy独立分列为四项，更多的是为了强调民权与生计在中国的重要性。前两项的内容有：一个真正代表民意的代议机构，一部能够保障人民权利的宪法，受保护的权利，包括言论、出版、信仰和居住的自由等；后两项是：消除阶级特权和贫富差悬，实现人格平等和社会平等。

陈用“民治主义”翻译Democracy是想说明这一点：他通过诊脉已确

知中国的问题所在，并确信自己找到了疗治病痛的剂药。他富有创造性地认为，民治主义是工具，而“社会生活向上”才是目的，并一再告诫，生怕他的读者忘了这一点。这里的“社会生活向上”是让人颇费解的一个表述。我们无法清楚知道它的所指。它是单纯的道德提升与物质进步，还是泛指一种符合德性又符合（西方）现代性的生活样态？文本只是分别了工具与目的，并没有论证为什么“民治”是工具而“社会生活向上”就是目的这个令人好奇的问题。

与政治的民治主义相比，他一方面强调经济上的民治主义对“目的”的重要性，另一方面又详尽地叙说政治的民治主义元素：

> 我们政治的民治主义的解释：是由人民直接议定宪法，用宪法规定权限，用代表制照宪法的规定执行民意；换一句话说：就是打破治者与被治者的阶级，人民自身同时是治者又是被治者；老实说：就是消极的不要被动的官治，积极的实行自动的人民自治；必须到了这个地步，才算得真正民治。[47]

由上可以看出，除译名的不同之外，陈独秀的“民治主义”与李大钊的“平民主义”的含义是同大异小的。有一点可以肯定：无论是用平民主义还是民治主义翻译Democracy，至少都蕴含了政治和经济这两个要素。陈独秀虽然很少像李大钊那样在人生与艺术方面直接使用平民主义指称Democracy，但在对待文学的革新与人生目标的重塑方面，无一不缠绕着平民主义的情怀。[48]

当Democracy由平民主义进而被人化为“德先生”的时候，我们不必对这位“先生”有恍然大悟式的惊叹。它只不过是经由中国知识分子有目的地挪用而为构造中国“现代性”历史提供的一个合法性术语。[49]这也进一步表明，当Democracy概念从客方语言（英语）走向主方语言（汉语的“平民主义”）时，并不是意义的被改变，而是意义在主方语言的本土环境中被重新发明和创造。

四　庶民的胜利：人民、农民、平民、劳工与“平民主义”

美国的政治学教授乔·萨托利（Giovanni Sartori）对Democracy一词中的“人民”含义曾给出六种解释：人民字面上的含义是指每一个人；人

民意味着一个不确定的大部分人，一个庞大的许多人；人民意味着较低的阶层；人民是一个不可分割的整体，一个有机整体；人民是绝大多数原则所指的大多数人；人民是有限多数原则所指的大多数人。[50]很显然，萨托利教授的这种解释并不完全符合五四时代他的中国同行对“人民”这个概念的期待。毫无疑问，李大钊等人用“平民主义”译释Democracy，遵守的并不是他们的前辈严复所倡导的“信达雅”，而是对Democracy的意义在中国本土能够得以再生的一个祈愿。如果说“平民主义”是Democracy中国意义的再发现，那么“平民”就是被创造的新意义的唯一承载者，它是这个“平民主义”话语链上最重要的环扣。甚或也可这样说，“平民”的价值不是由Democracy决定的，相反，是因为“平民”，所以Democracy才有意义。

“平民”这个语汇承载了五四知识分子几乎所有的希望：政治上，他们要建立一种平民政体，不但立法权由平民直接行使，而且行政与司法两权也由平民职掌；经济上，废除资本主义生产方式，建立平等的经济制度，使每个人都成为普通的劳动者；教育上，要实行平民教育，使广大的平民成为有知识有文化的人；社会上，通过社会主义的推行，要解决社会普遍存在的劳动、贫民以及妇女问题；文学上，弃绝雕琢的阿谀的贵族文学，建立平易的抒情的平民文学。平民文学的使命是使普通人成为文学叙事的主角，为社会的提升与进步规划方向。[51]

这里的“平民”与“身份”一词并无多少关涉。它不是由身份决定的，如罗马传统意义上那部分无贵族位阶身份的人，也主要不是指涉中国传统意义上对应“士大夫”概念的“庶民”“庶人”，它主要是就社会地位的一种判断。在不同的语境下，它所指涉的对象并不完全一致。譬如，政治上主要指向的是那些无权势的人，其反面则是强权的官僚；经济上言指的是那些寡财少产的穷人；若在社会意义上使用，指的就是那些地位相对低下的民众。青年毛泽东对Democracy所作的那个“平民主义”表达最为激昂和典型：

> 各种对抗强权的根本主义，为“平民主义”（兑莫克拉西。一作民本主义、民主主义、庶民主义）。宗教上的强权，文学上的强权，政治上的强权，社会上的强权，教育上的强权，经济上的强权，思想上的强权，国际上的强权，丝毫没有存在的余地，都要借平民主义的高呼，将他们打倒。[52]

事实上，五四时代的中国知识分子无论是把Democracy译为“平民主义”还是“庶民主义”，“平民”与“庶民”都主要被运用于“下层民众”这层意义上，指涉的主要是劳工与农民。下层民众是平民主义的主语。但在具体语境下，每个人指称的对象是有区别的。蔡元培言说的“平民”更多的是“劳工”形象，并喊出“劳工神圣”的口号；[53]李大钊习惯从整体性上把握“平民”这个用语，有时他也专指“农民”，认为农民是美德的化身，是智识阶级临摹的对象：

我们青年应该到农村里去，拿出当年俄罗斯青年在俄罗斯农村宣传运动的精神，来作些开发农村的事，是万不容缓的。我们中国是一个农国，大多数的劳工阶级就是那些农民。

……

在城里飘泊的青年朋友啊！你们要晓得：都市上有许多罪恶，乡村里有许多幸福；都市的生活黑暗一方面多，乡村的生活光明一方面多；都市上的生活几乎是鬼的生活，乡村中的活动全是人的活动；都市的空气污浊，乡村的空气清洁。

……

青年呵！速向农村去吧！日出而作，日入而息，耕田而食，凿井而饮。那些终年在田野工作的父老妇孺，都是你们的同心伴侣，那炊烟锄影，鸡犬相闻的境界，才是你们安身立命的地方啊！[54]

虽然，像蔡元培这样的知识分子在使用“劳工”一词时也把知识分子（“脑力劳工”）包括在内，但这仅仅是为了语言逻辑上的周延，“脑力劳工”并不是言者希望的主语。恰恰相反，正是在“劳工”即美德的映照下，中国智识阶级才有了自惭形秽的觉悟。值得注意的是，中国知识分子在表达“劳工”概念时，又特别关注“人力车夫”这个要素。“人力车夫”是他们用以观审和表达劳工阶级品质的一个最重要的工具，也是中国知识分子审视自我与批判社会的显微镜和放大镜。它是“劳工”概念的主要所指，是中国知识分子共同言说和想象的主语。问题是，为什么中国知识分子把“人力车夫”作为观审“劳工”概念的聚焦点？在解释这个问题之前，先看看他们是如何表达“人力车夫”的。

陈独秀曾对“人力车夫”做过这样的修辞：

“肚子饿极了，我们两天没得吃。想问对门借点米熬粥喝，怎奈他们的口粮还没领下来，也在那里愁眉叹气。”

“好冷呀！老天为什么要下雪？这风雪从窗户吹进来还不打紧，只是从屋顶漏湿了

一家人这条破被，怎么好！”

“我的可怜的丈夫，他拉车累的吐血死了，如今我的儿子又在这大风雪中拉车，可怜我那十二岁的孩子，拉一步喘一口气！”[55]

此文的标题为《贫民的哭声》。从这“哭声”中，我们听到的不只是一个知识分子对下层民众的同情与怜悯，也听到了“平民主义”的Democracy那颗不安而急促的心。引号的使用表明了文本的作者与叙事者的分离，并通过引号的指引作用，使读者身临其境，与“我”一起倾听和泣诉苦难。“车夫”的苦难虽需要拯救，但这苦难也缔造了“车夫”的美德。

鲁迅那篇脍炙人口的《一件小事》就是对“人力车夫”意义与美德的一次发现。众所周知，文中有三个人物：穿皮袍的“我”、车夫和假装被撞倒的“老女人”。文本的基本策略是将“我”与“车夫”相比照，让“我”在“车夫”高大影像中自觉地显露渺小。而这种自觉的差别意识的形成又进一步唤起了“我”的羞愧之心，让这个穿“皮袍”的“我”在“车夫”面前自惭形秽，进而使“我”欣喜，犹如新人，因为“车夫”影照出了一个正确的人生标向，而“我”也确信自己有了向这个方向迈走的信心。[56]

与鲁迅相比，老舍对“人力车夫”的想象与认知要复杂得多。但也正因为《骆驼祥子》，我们可以得到求解中国知识分子为什么要把劳工概念对象化为一个“人力车夫”影像的线索。

“人力车”又称“洋车”。这两个词的区别在于：前者在表述其对象时，假定了一种中立性；而后者那个“洋”字却带有情感评价，也可以说是诠释时的剩余价值，它公开宣布了一个中国言说者对于贴上此类标签的舶来品所表明的从敌意到钦慕的主体姿态。

据说，1886年从日本舶来的人力车首次出现在北京街头，并几乎马上成为一个有争议的物件。正如戴维·斯特兰德指出的，一方面，拉车超越了抬轿，代表了技术的进步；而另一方面，“一个人拉着另一个人，这一景观也成为落后与剥削的象征”。人向动物层次的退化，迅即被同行业的竞争者骡马大车的车夫所发现，他们“把这些使人降级为动物的讨厌的洋玩艺，扔进了运河”。人力车是舶来品，与现代的都市文化、半殖民主义、帝国主义一同被带入中国。“当祥子梦想通过占有一辆洋车来掌握自身的命运时，作为奴役和剥削的舶来之象征的洋车，便与祥子赋予它的地方的/农民的象征主义相冲突。”[57]

这一冲突摧毁了祥子试图超越自己身处的贫困、不安全、无家可归、依赖性等不利环境而付出的所有努力，而他的结局要比开始的时候更为悲惨。小说戏剧性的展开，以祥子把奴役的象征完全误认为自由的许诺为转移。“资本主义，同一切有效的意识形态一样，恰恰依赖于这一类误认，即让他／她的个体错误地以为能够成为一个自由的主体，能够选择自己的从属（bondage）形式。”[58]

这是我所看到的对祥子／人力车最有见识的一种读解。这也可以解释为什么中国的言者要用“人力车夫”表达劳工概念。《骆驼祥子》无疑是一个杰出的文本，它既解释了人力车所造就的苦难，也揭橥了造就这种苦难的原因。而有些中国知识分子最终发现“无产阶级”的Democracy或“人民民主专政”，并从负面的意义上体认“资产阶级”Democracy并进行批判，可能都是对这种原因进一步追寻的结果。

当然，从平民主义的Democracy过渡到人民民主专政，在思想逻辑上还有许多环节。譬如，还依赖于中国的智识阶级对从人力车夫到一般农民的美德的进一步发现，以及在这种美德映照下智识阶级的自我审视、自我贬损等等。

在美德的发掘上，鲁迅的《一件小事》还只是隐说，而其他人则公开倡导智识阶级应该以下层民众为师。1919年，《平民教育》发表了一篇署名“德”的文章。这位“德”先生把自己所在的智识阶级与一般民众作了这样的观照：

念书人是什么东西，还不是“四体不勤，五谷不分”，无用而不安生的社会的蠹民吗？……所以我们此后应当觉悟，教育是应当给一般有用的人民——平民——受的……。我们这些人，号称是受了高等教育的人了，但是请问回到家里扛得起锄，拿得起斧子，凿子，擎得起算盘的可有几个？

再翻回头来，看看那些大睁着眼不识字底可怜底平民，却实实在在我们的衣食生命都在他们掌握之中。他们才是真正的中国人，真正的社会的分子。[59]

在这里，“德”先生还是笼统地使用“平民”一词，虽然他的“平民”指涉的主要是劳工和农民，但还没有像他后来的朋友们那样能够清晰地运用“工农”概念。我们再听一听陈独秀对码头工人的演讲。在这个演讲中，陈使用了“做工的人”“劳动者”等概念来表达他的问题：

世界上是些什么人最贵重呢？……我以为只有做工的人最有用最贵重。

这是因为什么呢？

我们吃的粮食，是那种田的人做的，不是皇帝总统做官的读书人做的；我们穿的衣服是裁缝做的，不是皇帝总统做官的读书人做的；我们住的房屋，是木匠瓦匠小工做的，不是皇帝总统做官的读书人做的……。可见社会上各项人，只有做工的是台柱子……

中国古人说："劳心者治人，劳力者治于人。"现在我们要将这句话倒转过来说："劳力者治人，劳心者治于人。"[60]

陈的这段话除了恭维他的听众之外，还告诉了我们一个令人惊奇的故事："从来都是鞋匠们造反，要做老爷，当今却是老爷们造反，为的是要做鞋匠。"[61]陈并不是真的要做"鞋匠"，他要做的是鞋匠们的操纵者、启蒙者，并通过这种操纵而为他们代言。正像小说家郁达夫歌颂农民不意味着他就想当农民一样："正直的农夫吓！你们是世界的养育者，是世界的主人。我情愿为你们作牛马，代你们的劳，你们能分一杯麦饭给我吗？"[62]

正如论者所言，这话似乎是在恭维劳动阶级，但由于作品的叙述者是从一个特定的角度说出的，他透过火车车窗向田野远远望去，就像陈独秀在特定的场合恭维码头工人一样，因此这番颂扬就像是知识分子付出的空头支票一样随风而去，他们想与劳动阶级亲近的欲望仅仅停留在"劳心者治于人"的口号以及"作牛作马"的类比之上。[63]

在他们师长的感召之下，青年学生开始践行Democracy的平民主义意义，平民教育演讲团、工读互助团等组织也在北京大学相继地建立起来。然而，具有反讽意味的是，他们歌颂的平民大众并不真正理解他们，而且对这帮"老爷"为什么想当"鞋匠"也始终抱着清醒的疑惑。[64]

问题是，这些平民大众的"鞋匠"为什么如此地吸引这些有智识的"老爷"？为什么这些"老爷"有着如此强烈的道德自卑感？对此，我想依照俄国思想家的方法尝试性地作出解释。

高尔基在谈到19世纪俄国"平民知识分子的民主文学"时敏锐地点破了这个问题的枢纽：

这派作家都有一种无力感，都感觉到自身力量的渺小……

这种对自己的社会脆弱性的感觉激发了俄国作家注意到人民，激发他们必须唤起人民的潜在力量，并且把这力量化为夺取政权的积极的思想武器。也正是这种无力感，使得绝大多数俄国作家成为激烈的政治煽动者，他们千方百计阿谀人民，时而讨好农民，时而奉承工人。[65]

对中国的知识分子而言，这种“无力感”还来自其自身的平民身份。他们大都是因为知识改变了工农身份的人。他们虽有下层生活的记忆，但他们与现存的官僚权力结构却没有直接关系，是属于被排斥在现存权力结构之外的人。因而，他们无法利用现存的权力关系去达到改造社会的目标，而唯一可以依赖的对象就是一般民众。他们歌颂和奉承大众，但他们未必真正地欣赏大众。[66]

在中国，这种道德上的自卑感也得之于传统的支持。这个传统就是士子们因官场失意而由自恋、自赏走向自轻、自贱的文人传统。郑板桥的家书为我们提供了这方面的写照：

> 我想天地间第一等人，只有农夫，而士为四民之末。农夫上者种地百亩，其次七八十亩，其次五六十亩，皆苦其身，勤其力，耕种收获，以养天下之人。使天下无农夫，举世皆饿死矣。我辈读书人……一捧书，便想中举、中进士、做官，如何攫取金钱，造大房子，置多田产。[67]

为什么在平民主义的语境里只有下层民众是意义与美德的化身，而知识分子的生活代表的却是腐朽、堕落和病态？当然，民众的意义与美德是需要那些病态的知识分子去发现和言说的，这需稍加注意。问题是，他们怎样证明只有种地与做工才是最有意义、最符合美德的行为，而知识分子的书写、传授与研究就是低下的、病态的？

我认为，这里是劳动概念而不是身份概念起关键作用。正如上述，平民主义语境下的“劳动”一词一般不包括知识者和管理者的行为，更多时候是特指“做工”与“耕种”，所以用“劳作”一词更为恰切。劳作会让人产生诗性的联想，诸如“大地”“麦田”“收获”等等。正如车尔尼雪夫斯基所论证的那样：

> 在农民，“生活”这个概念同时总是包括劳动的概念在内；生活而不劳动是不可能的，而且也叫人心烦的。辛勤劳动，却不致令人精疲力竭那样一种富足生活的结果，使青年农民和农家少女都有非常鲜嫩红润的面色——这照普通人民的理解，就是美的第一个条件。上流社会的美人就不同了，她们的祖先都是不靠双手劳动而生活过来的，由于无所事事的生活，血液很少流到四肢去，手足的筋肉一代弱似一代，骨骼也愈来愈少；而其必然的结果是纤细的手足——社会的上层阶级觉得惟一值得过的生活，即没有体力劳动的生活的标志。[68]

那些平民知识分子从农民在满足“吃食”这种人类最基本价值方面挖掘出意义，并不是一件太困难的事情：从“鲜嫩红润的面色”、粗壮的“骨骼”这些象征着农人“劳作行为”符号中较容易发现诗意；劳作的特征，譬如，“弯腰”、“流汗”、“号子”、“嘻笑”、劳作的程式（日出而作，日落而息）、劳作的环境（土地、自然的色彩）都会成为发现美与美德的最重要素材。若再把这些特征进一步延伸和哲学化，那么，形成诸如“纯朴”“诚实”“正直”等表达德行的概念也就不难了，而对每一株禾苗的“专注投入”，是诸多优良品质中最难得的——这也是当今著名的商贾大亨比尔·盖茨泄露出的成功秘诀；[69]庄稼按节气定期地施肥、浇水、除草以及收获、储藏，也容易使人联想到“规律”和“知识”这些概念，所以，“拜农民为师”的吁说也就变得好理解了。

另一方面，富有诗意的生活方式并不能改变这样一个基本事实：他们的劳作与他们的所得并不成比例。于一个对“饥饿”有着刻骨铭心体验的农家出身的知识分子来讲，由这幅带有残酷色彩的人间图画所激发出的正义之感、不平之心是容易理解的。何况，他们那双用来打量世界的智慧之目也更容易发现：当耕作者的收获之物并不能使他们免于“饥饿”时，那些不耕种的人却正在享受着大鱼大肉。人间的尊卑贵贱，世事的怪诞不平，很容易使这些知识分子把问题的解决方案判定在“平等”的身上。这也可以解释为什么平民主义的Democracy最推尚平等价值。

只要把“平等”作为译释Democracy的关键词，就会促使这类知识分子最终把目光投向社会制度上，那么衍生出“阶级”的概念就是非常自然的，而且也使得Democracy概念有了新的“阶级”质素。当“阶级”定型化成为表达社会问题的“最终概念”时，平民主义的“德先生”临终前也就衍生出了两姓：一支姓“资”，另一支姓“无”，而后者是正宗。只是早时的“无”姓，还不叫“无产阶级民主”或“社会主义民主”（人民民主专政），而是叫“无产阶级狄克推多”（“狄克推多”系“独裁者”之音译）。早在1920年，陈独秀凭借阶级概念就能发现资产阶级掺了假的“德谟克拉西”，并对那些“瞎了眼”的中国德谟克拉西主义者进行了严厉批评：

他们只有眼睛看见劳动阶级底特权不合乎德谟克拉西，他们却没眼睛看见戴著德谟克拉西假面的资产阶级底特权是怎样。他们天天跪在资产阶级特权专政脚下歌功颂德，一听说劳动阶级专政，马上就抬出德谟克拉西来抵制，德谟克拉西到（“到”字原文如此——引者注）成了资产阶级护身符了。我敢说：若不经过阶级战争，若不经过

劳动阶级占领权力阶级地位底时代，德谟克拉西必然永远是资产阶级底专有物，也就是资产阶级永远把持政权抵制劳动阶级底利器。[70]

传教士的西方背景最终证明了他们在中国的Democracy事业的失败，而从“庶民”“平民”“劳工”“农民”到“劳动阶级”“无产阶级”，从“平民主义”到“无产阶级狄克推多”，中国自己的民主话语最终定格在中国式的完成时态。在本文行将结束之际，让我们重温一下李大钊在1918年向中国知识分子发出的吁请：“我们要想在世界上当一个庶民，应该在世界上当一个工人。诸位呀！快去做工啊！”[71]这句话是李大钊在庆祝协约国胜利大会的讲演中说的。我相信李说这话不全是在恭维劳动阶级。这个讲演的题目叫“庶民的胜利”，也就是说，他或许真的相信，协约国在第一次世界大战的胜利就是民主主义的胜利、庶民的胜利，而且他也相信庶民照样会在中国取得胜利。

打这以后，“庶民”“平民”这些概念就极具象征意义地成了重构中国“民主—德谟克拉西”（Democracy）这一语境的有用工具。“庶民的胜利”的标题本身就是一个标志，象征着一个“庶民时代”的开始，一个“庶民”重新被发现的历史的到来。而“庶民的胜利”也就成了中国的民主概念自身的标识。

而我的问题是：“庶民能说话吗？”[72]

注释

[1] 李大钊：《李大钊文集》（上），人民出版社，1984年，第632页。

[2] ［法］米歇尔·福柯：《知识考古学》，转引自米歇尔·福柯《词与物》，莫伟民译，上海三联书店，2001年，译者引语，第5页。

[3] J.L.Austin，*How to Do Things with Words*，Oxford University Press，1961.

[4] ［美］爱德华·萨义德：《世界·文本·批评家》，转引自刘禾《跨语际实践——文学，民族文化与被译介的现代性（中国，1900～1937）》，宋伟杰等译，生活·读书·新知三联书店，2002年，第28页。

[5] 参见刘禾《跨语际实践》，第29页。

[6] “艳遇”是中国传统志怪小说的典型叙事线索：主人公往往为一介聪慧书生，在云游四方或进京赶考的途中无意间邂逅一位绝色佳人。才子与佳人彼此顿生爱慕之情。于是，佳人遂邀书生彻夜畅读诗书，同床共眠。最后，书生恋恋不舍地与佳人作别，继续踏上旅程。然而，故事的点题之笔往往姗姗来迟，书生终于发现与自己苟欢的原来是只狐狸精，而卧榻之所只是她在庭院中施展魔法变化出来的亭台屋宇。（参见刘禾《跨语际实践》，第194页）这里适用的是这个故事的隐喻：拂去西方

Democracy的魔法以后，剩下的也许只是中国被表述的“庶民的胜利”的民主。

[7] 刘禾：《语际写作——现代思想史写作批判纲要》，上海三联书店，1999年，第35—36页。

[8] 蔡邕注：“言天惟是为民求主耳。桀既不能为民之主，天乃大降显休命于成汤，使为民主。”

[9] 蔡邕注：“商择也，民择汤而归之。”

[10] 蔡邕注：“民主，天子也。”

[11] 《孟子·尽心下》云：“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子。”（东汉赵岐《孟子注》：“君轻于社稷，社稷轻于民。”宋朱熹《四书章句集注》：“丘民，田野之民。”）《孟子·离娄上》又云：“桀纣之失天下也，失其民也。失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣。得其民有道，得其心，斯得民矣。得其心有道，所欲与之聚之，所恶勿施尔也。民之归仁也，犹水之就下。”（朱熹《四书章句集注》：“民之所欲，皆为致之，如聚敛然。民之所恶，则勿施于民。”）在儒家的民主思想体系中，“天命”“民心”是最重要的概念，关涉着政治统治以及政权转移的道义问题。（参见刘小枫《儒家革命精神源流考》，第34—38页）

[12] [英]马礼逊：《华英字典·五车韵府》卷三，澳门1815～1822年版，第113页。《华英字典》分三部分，第一部分《字典》，系据嘉庆十二年（1807年）刊刻的《艺文备览》翻译，汉英对照；第二部分《五车韵府》，英汉对照；第三部分《英汉字典》，英汉对照。三部分相继于1815年、1819年、1822年问世，共2500余页。（参见方维规《东西洋考“自主之理”——19世纪“议会”“民主”“共和”等西方概念之中译、嬗变与使用》，载《中外法学》2000年第3期。）

[13] [英]麦都思：《英汉字典》，上海1847年版。转引自方维规《东西洋考“自主之理”》。

[14] 罗布存德编辑的原版《英华字典》（English and Chinese Dictionary）发行于1866年，至19世纪末已经难以得见，市面流传的是邝其照等人的缩编本《华英字典集成》。转引自方维规《东西洋考“自主之理”》。

[15] 方维规博士认为，西方传教士对Democracy的汉语诠释是直接来自西方历史上对Democracy概念的理解，这种理解甚至可以追溯到其发端时代即古希腊的民主时代。参见方维规《东西洋考“自主之理”》。

[16] 参见[美]列文森《儒家中国及其现代命运》，第41页。

[17] [美]列文森：《儒家中国及其现代命运》，第41页。

[18] [美]列文森：《儒家中国及其现代命运》，第41页。

[19] 参见丁韪良《万国公法》，上海书店出版社，2002年，第34页。“若民主之国，则公举首领、官长均由自主，一循国法，他国亦不得行权势于其间也。”

[20] 康有为亦曾说：“众民所归，乃举为民主，如美、法之总统然。”

[21] 张德彝：《航海述奇》（1866），见钟叔河主编《走向世界丛书》，岳麓书社，2008年，第556页。

[22] 丁韪良：《万国公法》，第37页。

[23] [英]傅兰雅：《佐治刍言》（1885），上海书店出版社，2002年，第

30页。

[24] 载泽：《考察政治日记》（1905），见《走向世界丛书》，第580、657页。在很多情形下，即便“民主”一词之后没有“国”字，也很难判定“民主”一词对译的是republic还是president，如：“西洋立国，有君主、民主之分，而其事权一操之议院，是以民气为强，等威无辨，刑罚尤轻”（郭嵩焘：《伦敦与巴黎日记》〈1878〉，《走向世界丛书》，第611页）；“夫各国之权利，无论为君主，为民主，为君民共主，皆其所自有，而他人不得夺之，以性法中决无可以夺人与甘夺于人之理也”（《郑观应集》上册，第175页）；“有一人专制称为君主者，有庶人议政称为民主者……”（黄遵宪：《日本国志》〈1890〉，第81页）。

[25] 刘禾：《跨语际实践》，“附录”，第375页。

[26] 严复：《严几道文钞》，上海国华书局，1922年，第30页。

[27] 《左传·昭公十九年》“若寡君之二三臣，其即世者，晋大夫而专制其位，是晋之县鄙也，何国之为”；《汉书·西域传下·乌孙国》“昆莫年老国分，不能专制，乃发使送骞，因献马数十匹报谢”；又见《韩非子·亡征》“婴儿为君，大臣专制，树羁旅以为党，数割地以待交者，可亡也”。

[28] 《老舍文集》，人民文学出版社，1980年，第407页。

[29] James Hevia，“Leaving a Brand in China：Missionary Discourse in the Wake of the Boxer Movement”，*Modern China* 18.3（July1992）：p.306.

[30] 见方维规《东西洋考“自主之理”》。

[31] 梁启超：《饮冰室合集》文集之三，第76页。

[32] 刘禾：《跨语际实践》，第88页。

[33] 参见《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年，第242—243页。

[34] 参见姜义华《彷徨中的启蒙——〈新青年〉德赛二先生析论》，载《文史知识》，1999年第5期。

[35] 参见金观涛、刘青峰《〈新青年〉民主观念的演变》，载（香港）《二十一世纪》，1999年12月号。

[36] 参见金观涛、刘青峰《〈新青年〉民主观念的演变》。

[37] 参见陈独秀《驳康有为〈共和评议〉》，载《独秀文存》，第128—149页。

[38] 李大钊：《由经济上解释中国近代思想变动的原因》，载《新青年》，第七卷第二号。

[39] 参见顾昕《五四激进思潮中的民粹主义（1919～1922）》，载《自由主义与当代世界》，生活·读书·新知三联书店，2000年，第339页。

[40] 这里的“事件”（occurrence）一词是在保尔·德曼曾经运用的意义上使用的。德曼是在讨论本雅明论翻译那篇文章时使用这个词的：“当路德翻译《圣经》时，某些事发生了——在那一时刻，某些事发生了，并不是说从那以后发生了宗教战争，然后历史的进程被改变了，这些不过是副产品。真正发生的是翻译。”（参见刘禾《跨语际实践》，第45—46页）

[41] 李大钊：《〈国体与青年〉跋》，载《李大钊文集》（上），第604页。

[42] 李大钊：《劳动教育问题》，载《李大钊文集》（上），第632—633页。

[43] 《李大钊文集》（下），第506—507页。

[44] 按刘禾的解释，Democracy最终由翻译取代直译，可能的原因是汉语书写系统的表意性，因为这种特性使汉语更适合于意译或借译，而不是根据音节的直译。（见刘禾《跨语际实践》，第49页）这种解释从语言学上有一定的说服力，但把它应用到具体的语境中其解释力是要打折扣的。我认为，舍掉Democracy的直译的直接原因应该是该词的音节太长，不符合中国人对名词的使用习惯。相反，短音节的直译我们保留下不少。譬如，“苏维埃”“维他命”“杜马”等等。当然，长音节的直译保留下的也有。譬如，“阿司匹林”等。

[45] 参见《李大钊文集》（下），第588—609页。

[46] 参见《独秀文存》，第220页。

[47] 参见《独秀文存》，第250—252页。

[48] 参见陈独秀《文学革命论》，载《独秀文存》，第95—98页。

[49] 据学者考析，五四时代的确有人不同意用“平民主义”翻译Democracy，而主张用“庶民主义”。陈启修于1919年在《北京大学月刊》中发表了题为“庶民主义之研究”的文章，就主张Democracy一词的最好译名应该是“庶民主义”而不是“平民主义”。他认为，平民主义意味着平民对抗贵族，而Democracy并不含有平民掌握政治的意思。而庶民则是意指“所有的人”，符合Democracy之意。我同意阐释者顾昕先生的看法：事实上，中文中的“庶民”并不是指“所有的人”，而是与上等阶级相对称的，泛指一般的平民百姓。即是说，庶民主义与平民主义在语义上是可以互用的。（参见顾昕《五四激进思潮中的民粹主义（1919～1922）》，第339—340页）

[50] Giovanni Sartori，*The Theory of Democracy Revisited*（Chatham，N.J.：Chatham House Publishers，1987），p.22.中译本见［美］乔·萨托利《民主新论》，冯克利、阎克文译，东方出版社，1993年，第22页。

[51] 以上材料参见罗家伦《今日世界之新潮》，《新潮》第1卷第1号，1919年2月9日；一湖：《新时代之根本思想》，《每周评论》第8号，1919年2月9日；光舞：《平民主义和普及教育》，《平民教育》第12号，1919年8月2日；谭平山：《〈德谟克拉西〉之四面观》，《新潮》第1卷5号，1919年5月1日；陈独秀：《文学革命论》，《独秀文存》，第95页；周作人：《平民文学》，《每周评论》第5号，1919年1月19日。

[52] 毛泽东：《湘江评论创刊宣言》，《湘江评论》第1期，1919年1月4日。又见《毛泽东早期文稿》，湖南人民出版社，1990年，第293页。

[53] 1918年11月16日，时任北京大学校长的蔡元培在庆祝协约国胜利大会致辞中说：“此后的世界，全是劳工的世界呵！我说的劳工，不但是金工、木工等等，凡用自己的劳力做作成有益他人的事业，不管他用的是体力，是脑力，都是劳工……我们要自己认识劳工的价值。劳工神圣！”（蔡元培：《劳工神圣》，载《蔡元培全集》第3卷，中华书局，1981年，第219页）

[54] 《李大钊文集》（上），第648—651页。

[55] 《独秀文存》，第409页。

[56] 在这篇短文里，“皮袍”这个物件的符号意义极为明显，它造成了文本的强烈对比效果，极具修辞意义。而文本中的那个假装被撞倒的“老女人”则是一个不太好理解的角色。因为她的身份与“车夫”一样，同属天生具有美德的劳动阶级。为什么作者非要把她书写为道德并不高尚的人呢？我认为，要理解这个角色，关键在于那个“老”字。这里，年龄与身份是分离的。在五四新文化的语境里，“老年”代表的是过去、传统与历史，而“青年”代表的是现在、未来与希望。也就是说，年龄的象征意义要大于身份意义，这也符合五四时代进化主义的话语体系。

[57] 见刘禾《跨语际实践》，第163—164页。

[58] 刘禾：《跨语际实践》第164页。

[59] 德：《教育的错误》，《平民教育》第9期，1919年12月6日。

[60] 陈独秀：《劳动者底觉悟》，见《独秀文存》，第300—301页。

[61] [法]亨利·特罗亚：《神秘沙皇——亚历山大一世》，迎晖、尚菲、长宇译，世界知识出版社，1984年，第327页。

[62] 郁达夫：《还乡记》，转引自刘禾《跨语际实践》，第209页。

[63] 参见刘禾《跨语际实践》，第209页。

[64] 对听这类演讲的场景的下列描述能说明这个问题：“今天是星期天，长辛店方面，工场的工人休息，都往北京游逛去了；市面上的善男信女都到福音堂作礼拜去了，剩下可以听讲的就可想而知。……虽然抓着旗帜开着留声机，加劲的演讲起来，也不过招到几个小孩子和妇人罢了。讲到两个人，他们觉得没有味道，也就渐渐退去。这样一来，我们就不能不‘偃旗息鼓’，‘宣告闭幕’啦。……到长辛店，一点多钟，到不了五、六人，还是小孩……土墙的底边，露出了几个半身妇人，脸上堆着雪白的粉，两腮和嘴唇又涂着鲜红的胭脂，穿上红绿的古色衣服，把鲜红的嘴张开着，仿佛很惊讶似的，但总不敢前来。”（张允侯等编：《五四时期的社团》〈二〉，生活·读书·新知三联书店，1979年，第167—168页）这个段落很能说明问题，言者用“堆着雪白的粉”“鲜红的胭脂”来表达听众的脸部特征，这极具审美意义，而其意义早已被作者优越的前提决定。这里要紧的不是对这些被他们颂扬和恭维的大众应不应该这样描写，而是这种描写与他们的颂扬形成的比照，以及描写本身所包含的权力，因为只有智识阶级才有权决定审美。“把鲜红的嘴张开着”一语更让人惊讶，这真实地反映了智识阶级对大众难以克服的轻蔑。

[65] [俄]高尔基：《俄国文学史》，缪灵珠译，上海文艺出版社，1961年，第7页。

[66] 见郁达夫《还乡记》，转引自刘禾《跨语际实践》，第209页。

[67] 《范县署中寄舍弟墨第四书》。

[68] 转引自叶平《纯情的手势》，作家出版社，2005年，第8页。

[69] 他说：“如果一个人每天自觉地用一个小时去思考同一个问题，那么五年后他将会在这一方面取得成就。”（转引自叶平《纯情的手势》，第14页）

[70] 《独秀文存》，第370页。

[71] 《李大钊文集》（上），第596页。

[72] “庶民能说话吗”是斯皮瓦克的一句名言，请参阅Spivak，Gayatri

Chakravoty，“Can the Subaltern Speak？”In Cary Nelson and Lawrence Grossberg，eds.，*Marxism and the Interpretation of Culture.* Urbana and Chicago：University of Illinois Press，1988。转引自刘禾《跨语际实践》，第221页。

一个最低限度的法治概念——对中国法家思想的现代阐释

一　比较：法家的法思想与“普世主义”法治观

现代中国接受法治这个概念主要是基于西方的学理。对法治概念的解释路径主要有两种：一种是理想主义的，另一种是实证主义的，它们分别代表的是两种不同的法治观。第一种解释遵循西方的古典传统，通过展示西方某些最基本的价值标准以及对“法”的某些道德要求，向人证明建立一种理性的法律秩序既是合理的也是可能的。[1]第二种解释则试图绕开西方那些基本价值和道德要求，单就“法律秩序”自身范围内寻求对法治的认知和实践，其间隐含了这样一种预求：不同文化用各自的观点去证立法治，希望从各自的实践和相互对话中达到对法治规范的共识。我把第一种称为“原教旨主义”（Fundamentalist），第二种叫作“普世主义”（Ecumenical）。按照普世主义的法治概念，法律并不与一种特定的社会伦理发生必然的关联。一种组织得好的法律秩序、一套起作用的法律规则与它服务的社会目标之间是没有必然关系的，法治首先是基于法律自身的而不是某种特定的社会伦理的制度安排。详言之，一种服务于人权、自由社会伦理的法律秩序可能是法治的，一种追求国家和民族目标的法律秩序也可能是法治的，关键不在于法律服务的目标是什么，而在于法律本身被组织得好坏。在法学意义上，法治不是一套社会的价值体系，而是为了某一种价值体系设计出来的一系列技术和规则的总和。在法治概念里，法律的正义比正义的法律更重要。[2]虽然这种思想经常受到来自西方“原教旨主义”方法论和那些想把人权、自由等价值装进法治概念这个袋子里的中国学者的极端反感和强烈反对，他们对法治可能沦为为现实某种制度辩护的器具极是忧虑。[3]普世主义方法论在理论上的优点是：它可以将法治概念从西方文化的母体中剥离出来置于一个以个别文化为本位的基础上，使原本缺乏西方法治理念的文化也能与法治相通融。中国法家的“法治观”在一定程度上与这种普世主义的路径是相融通的，本文尝试借着比较法家的法思想与实证主义的法思

想来检讨当代中国接纳普世主义法治观的可行性。

中国法家在历史上一直有着坏名声，他们往往被看作当权者玩弄伎俩诈术而出谋划策的法术之人。近世以降，中国学者虽然出于国家、民族问题的功利性考虑，重新体认法家“富国强兵”思想的重要性，但对其法律思想则作了许多不恰当的解释和评价。[4]法家的法学传统在当代中国虽已碎裂，然其余绪并未中绝，思想的碎片散落在中国人的法律意识和行为之中。它的“尚法”“尊法”精神暗合了当代中国推行法治的潮流，“依法治国”在当代中国的官方文本和法科大学的教科书中随处可见便是一例。无论我们的学者怎样煞费苦心地去辨析“依法治国”与法家主张的“以法治国”[5]有何不同，凸显法（律）在国家治理中的重要性则绝对是法家的理念。[6]如果把当代中国有关法治规范和概念认知的“知识话语”与“权力话语”这两个文本相对照的话，那么我们就会发现，在中国的“法治图景”里，西方的“原教旨价值”更多的是皮相，而其底色则是传统的法家思想。[7]法家有关法的许多见解构成了当代中国法治问题的“遗传共业”。[8]虽然不能把“以法治国”作为现代法治概念加以使用，但它无疑是法治概念最基本、最重要的内容。法家的法思想与普世主义法治观某些观点的异曲同工之处，主要体现在以下几个方面：

第一，在对法律规则的看法问题上，普世主义方法论由于拒绝了西方那些独有的社会伦理，而强调实证的法律秩序和法律规则的重要性，这就为法家的“以法治国”与法治概念相通融留下了许多余地。

中国法家有着与普世主义相类似的看法：法是一套理性的规则，它为了君主主义的目的只能通过规则的指引而对参与了公共生活的每个人发挥作用。无论国家的仁暴、政府的好坏，法作为一种控制公共生活的技术工具体系，只有它本身被有效地组织起来，才能与它服务的国家目标之间建立起有机的联系。法所提供的主要价值是安全和秩序，一个安全、有序的公共领域的存在是实现国家目标的前提。从法之为法的实质来讲，它无须得到道德律令的授权，而是根源于国家（君主）的力量，并为行为规则提供合法性。由于依托国家，法会使每一个参与了公共生活的人遵守它所设定的共同行为尺度，各司其职，每一个人便都会从这种秩序中受益。法就是这样一种“没有混乱”的秩序。[9]

第二，从法（律）的来源看，普世主义的方法是实证主义的，其思想实质被表述为“形式主义法治”或“工具主义法治”。[10]形式主义法治在方法论上与这样一种法律实证主义有着密切的联系：“任何法律或规则

都是命令。或者说，所谓严格的法律都是命令。”[11]“法律的存在是一回事，它的功过是另一回事；它是否这样是一回事，它是否符合一个假定的标准是另一个问题。一个实际上存在的法律是一个法律，尽管我们碰巧讨厌它，或认为它不同于我们用以表示赞成与否、教科书中所讲的东西。”[12]奥斯丁的这些话被看作法律实证主义的经典表述。它所代表的是一种“法律的创造观”（Creating law）。法律创造观构成了形式主义法治概念的前提条件。与此相反，原教旨主义则根源于另一种观念——法律的发现观（Finding law）[13]。“法律的发现观”在西方有着悠久的传统，它包含以下思想：“每一种法律都是一种发现，是神赐予的礼物——明智者的戒规。”[14]“人们并不是制定法律，他们只不过发现法律而已……如果一种政府具有发现法律的最佳机制，那这个国家就再幸运不过了。”[15]下面的这段话集中表达了这一思想：

> 我们很难找出一种谬论，它比下述主张对于所有的秩序和美好事物以及人类社会所有的和平和幸福，更具有颠覆性。这种主张认为，任何人类群体皆有权制定他们喜欢的法律；或者说法律不论其内容的好坏，皆可以仅从法律制度自身获得一切权威性。……恰当地说，所有的人法仅仅是宣布性的。它们可以改变原初正义的形式与应用方式，但决没有高于原初正义内容的权力。[16]

发现观是这样一种形而上学的哲学：它假定有某些关于权利和正义的特定原则凭借其自身内在的优越性，不管现实中人们的态度如何，都须得以普遍守护和遵行。这些原则不是由人制定的，它们存在于所有意志之外，但与理性本身却互相浸透融通，而且是永恒不变的。相对于这些原则而言，当人法除某些不相关的情况而有资格受到普遍遵行时，它只不过是这些原则的记录或摹本，而且制定这些人法不是体现意志和权力的行为，而是发现和宣布这些原则的行为。[17]从严格意义上说，发现观并不能容纳“立法”的概念，因为如果这些原则不是先于神而存在的话，那么它也只能是神制定的，而非人能所为。在这里，不管多么强有力的政府、多么贤德的君王，它唯一要做的就是依靠这些形而上学的哲学家去发现并宣布这些先验的原则——高级法。即是说，由人宣布的法律必须从人之外的东西上取得合法性。法的创造观虽然也坚持法治之法必须符合和遵行某些原则，但这些原则是经验性的而非先验的。并且，它特别强调“立法”概念的重要性。在它看来，立法并不需要“神”的参与，它纯粹是人的一项创造活动，是人的智慧的运用，没有人的立法活

动就没有人的所谓法治，立法是法治的始点。

中国法家也持有与之相类似的看法。《管子》说，“有生法，有守法，有法于法。夫生法者，君也；守法者，臣也；法于法者，民也”（《任法》）。《韩非子》也说，“人主之大物，非法则术也”（《难三》）。法家是这样一些人：他们是君主主义的热情鼓吹者；他们不是理想主义地要统治的君王做一个圣人，而只想君王们怎样才能有威势，以便为万民立法；他们尚权而不尚智、尚力而不尚贤，谁在自由竞争中夺取了权力，权力就是谁的，而谁有了权力和威势，谁就是立法者；他们公开地毫不掩饰地告诉我们人习惯怎么做而非应该怎样做，告诉我们法律事实上是来自何处而不是应该来自何处。有权力和威势的君王既是法律的创造者，也是为法律权威提供最可靠保障的源泉。

法律的创造观对形式主义法治概念有着非常重要的意义。它意味着法律是各个民族自己的创造物，而不是凌驾于人类之上的“造物主”所赐之物。“立法”是国家的权力，而无须有道德准则的介入。从发现观到创造观，它把伦理学意义上的“立法”转变为一个法学意义上的“立法”概念。这也意味着，立法权从上帝的手中转移到人们的手中；立法者已经由神圣的上帝变为权威的凡人。换句话说，立法权及立法者都“世俗化”了。由此，对于“法的合法性来源”这个问题而言，我们不必再去聆听上帝的福音，而只需到世俗社会的两支相对抗力量中去寻找依据。在这里，无论是君王还是人民，无论他有无德性、是否圣贤，都可能成为立法者；法律之所以具有至上的权威，不是因为它符合神的意旨或某种价值准则，而只是因为它是立法者的创造。立法不仅创造了法律，而且也构成了法律的合法性来源。在这种意义之下，中国法家至少在逻辑上与形式主义法治观是相径合的。普世主义的法治概念非常注重立法主体的实证性，法家则主张法律来源于国家最高统治者。但我们有必要再进一步问一个问题：现代法治大都把法律来源于“人民意志”作为法治的前提和要素，那么，法家的法律方法论能否在逻辑上容纳“人民”的概念呢？事实上，我们往往把现代法治国家的法的合法性和至上性归结为这样一个事实，即法是由人民制定的。这意味着，法仅仅是人类立法者特定命令的一般表述，是一系列体现人类意志的法令；另外，它还进一步说明了这种命令的最高源泉是“人民”，因为“人民”最可能体现人类的意志，就像法家认为君主最可能体现人类的意志一样。很显然，无论对普世主义的法治概念来讲还是就中国的法家而言，“人民”并不是一个先验的存

在，而是构成现实政治生活秩序的重要主体。在谁应该成为立法主体这个问题上，普世主义法治选择了“人民”，而法家则选择了“君主”。普世主义与法家的区别是观点上的，而不是方法上的。即是说，“君主”和“人民”都是经验性、实证性的概念，是在同一个逻辑的链条上。在法学方法论上，作为创制法律的主体，“君主”和“人民”两个概念发生逻辑上的转换是比较容易的，这也可以对为什么中国从政治上的君主主义转变为民主主义的革命没有发生多大的逻辑上困难提供部分的说明。从社会科学的规范来看，政治学注重政体分类学，故而“人民”和“君主”两个概念构成了政治学的核心范畴，前者被看作民主制的特征，后者则被视为君主制的核心元素。而在法学上，无论是“人民”概念还是“君主”概念，它们作为“实证法”的范畴，在逻辑上（而不是制度上）便具有同等重要的意义。由此，如果我们把法家有关法律论述中的“君主”换成“人民”，那对其著述的文理结构是不会有太大影响的。退一步来说，至少中国法家的实证方法为近代以后的中国法治理论接纳“人民”这个概念提供了逻辑上的便利。[18] 进而，如果法家思想与普世主义一样能够为“人民意志”提供逻辑上的可能性的话，那么，它也可以为宪政中的政治分权理论提供部分说明。现代的西方宪政是以政治的分权为特征的。政治权力为什么必须划分为立法、行政和司法三种权力，这是西方古典政治学所解决的问题。但立法权为什么能成为一种政治“权力”且为最高的权力，其原因只能从它直接体现了人民的意志而不是上帝和神的意志得到解释。法治的法律至上性不是来自法律的内容是否体现了一种实质性的、永恒的正义，而是来自立法权（包括制宪权）的最高性，“人民意志”的不可违逆性则是其最终来源。譬如，一些人之所以取得了管理国家生活的行政权力，那也是在理论上已假定了“人民对他们的授权”；一些人之所以有权审判案件，那是因为（宪法）法律已经规定了他们只能适用人民认可和制定的（宪法）法律。重新阐释法家思想为我们在既存的框架内有限度地接纳宪制做好了准备。

第三，对我们来讲最重要的是，普世主义和中国法家为我们提供了这样一种思考：那些不同于西方文化和哲学传统的国家，是否都必须在法律中贯彻了西方文化和社会哲学所展现的那种“实质性的、永恒的正义”诸如自由主义的人权，才算实施了法治？非西方国家是否必须首先服膺了西方的文化和社会哲学才有望成为一个法治国家？事实上，文化作为一种生存方式，社会哲学作为一种对待事物的态度、处理问题的方

法，各个国家、民族是迥然相异的。法家从方法论上说明了非西方国家实施法治的可能性。这种可能性就在于，一个国家的人民（不管其代表是党员还是议员）依据自己的文化和社会哲学传统，有权根据理性规则创制自己的法律，这些法律在满足了一些客观的条件以后确实能得以普遍的执行和遵守——这样一个“最低限度”的法治概念——可以为法律“发展中”的国家所接受。这也说明，一个国家对待自己的法律思想传统，最重要的是超越那些思想生成中的历史场景去探寻能与现代发生关联的符号和意义，使古老的思想传统在现代能有转生的机会。

二　中国法家思想的现代阐释

普世主义对法治概念是这样解释的：

如果法治是良法之治，那么解释它的性质就是提出一套完整的社会哲学。但是如果是那样的话，这一术语也就失去了任何用途。仅仅为了去发现信奉法治就是相信良善应当获得胜利，是不必求助于法治的。法治是一个政治理想，一个法律制度或者缺乏、或者多多少少地拥有这一理想。这是一种共识。同时可以认为，法治只是一个法律制度可能拥有以及据以评判该制度的优点之一。它不应与民主、正义、平等、种族人权，或者对人或人格的尊重相混淆。一个基于否认人权、普遍贫困、种族隔离、性别歧视和宗教迫害的非民主的法律制度，可能在大体上要比任何一个开明的西方民主国家的法律制度更符合法治的要求。这并不意味着前者会好于后者。它是一个极端邪恶的法律制度，但是在此方面它是出色的：它对法治的遵循。[19]

这是一种极端性的表达。法治作为“一个法律制度可能拥有的优点之一”，它允许不同的国家或民族在不同时期有不同价值目标的存在，至少它并不仅仅包含上面所列举的那些西方价值；当然这也并不意味着追求其他价值目标就必须彻底弃绝西方的那些道德准则。它只是说明，法治概念与法的道德上的“良善”与否并无必然的联系，剔除“良法”于法治概念之外是普世主义的特点。用拉兹的话说就是：“法治的这个概念显然是一个形式概念。它与法律如何被制定——是被暴君、民主的多数，还是以其他方式制定出来——毫无关系，它也不涉及基本权利、平等和正义。”[20]即是说，法治概念的关键处在于对法律概念的解释，它坚持法律是一个与善恶无关的中性概念。这样的解释也可以适用于中国的法家。

法家认为，法律是由君王根据一定的标准和原则立定的，它犹如度量衡，具有普遍的客观性，因为度量衡的性质最能排除主观的恣意，而表现其无色的中立性。《韩非子》言："法者编著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也"（《难三》）；《管子》云："尺寸也，绳墨也，规矩也，衡石也，斗斛也，角量也，谓之法"（《七法》）；"规矩者，方圆之正也。虽有巧目利手，不如拙规矩之正方圆也。故巧者能生规矩，不能废规矩而正方圆，虽圣人能生法，不能废法而治国"（《法法》）。即是说，法只要形式上成立，就可发生绝对的效力。所以，《慎子》说："法虽不善，犹愈于无法，所以一人心也。夫投钩以分财，投策以分马，非钩策为均也"（《威德》）。法不是"仁暴""善恶"的伦理学能够证成的一个概念，法代表的是一种理性的秩序。[21]

排除了"良法"的普世主义法治概念主要包含了两层意思：其一，人们应当由法律所统治并服从法律——不管法律在道德上为善还是为恶；其二，法律应当能够指引人们的行为。法治意义上的法律是一套一般性的、公开的、普遍和相对稳定的规则，也包括特定的、细节性的特别规则，它应在一般性的、公开的、普遍和相对稳定的规则指导下制定。[22]由此也可引申出一系列法治原则：第一，法律必须是公开的、一般性的和明晰的；第二，法律应当是相对稳定的；第三，特别法（包括法律命令和行政指令等）必须根据一般性的、公开的、普遍和相对稳定的规则制定；第四，司法独立必须予以保证；第五，必须遵守自然正义原则；第六，法院应当享有审查权力以判断是否合乎法律；第七，到法院打官司应当是容易的；第八，不允许执法机构利用自由裁量权歪曲法律。[23]在法治的这八项原则中，第一至第三个原则要求法律应当符合使之能够有效指引行为的标准。第四至第八个原则是用来保证执法机构不得通过法律的不当实施而剥夺了法律的指引能力，并确保能够对法治的遵循以及当法治被违反时能提供有效的救济办法。至于为什么确定这些原则而没有涉及其他在别人看来或许更重要一些原则，是因为所有这些原则都直接涉及有关法治问题的政府体制和方法。[24]下面就根据这些原则来检证中国法家思想能否应用普世主义法治概念的问题。

法家的思想可分为与普世主义法治概念相合和相容的两个部分。就通合的部分而言，法家对"人们应当由法律所统治并服从法律"的法治思想，应该是持赞成的态度。《管子》说："是故明君知民之必以上为心也，故置法以自治，立仪以自正也。故上不行则民不从。彼民不服法死

制，则国必乱矣。是以有道之君行法修制，先民服也”（《法法》）。《商君书》还从历史的经验出发，阐发“法律之治”的重要性：

> 世之为治者多释法而任私议，此国之所以乱也。先王县权衡，立尺寸，而至今任之，其分明也。夫释权衡而断轻重，废尺寸而意长短，虽察，商贾不为用，为其不必也。……夫倍法度而私议，皆不类者也。……是故先王知自议誉私之不可任也，故立法明分，中程者赏之，毁公者诛之。赏诛之法不失其议，故民不争。（《修权》）

《韩非子》亦云：“明主之国，令者言最贵者也。……言无二贵，法不两适。故言行而不轨于法令者必禁。若其无法令而可以接诈应变、生利揣事者，上必采其言而责其实。……是以愚者畏罪而不敢言，智者无以讼”（《问辩》）。法家不仅观察到一个有秩序的国家应“由法律统治”，而且也注意到统治者在“服从法律”中的极端重要性。所以，《管子》曰：“君臣上下贵贱皆从法，此之为大治”（《任法》）。要指出的是，法家强调“君臣皆从法”与西方普世主义提出“服从法律”的理由是不同的。在法家的思想逻辑里，不可能一方面主张法出于君，另一方面又对保证君服从法律进行某些限制性的技术设计。事实上，法家对“君臣皆从法”的命题很少作实证性的思考，而更多的时候是躲在君主主义的目标里“偷懒”，因为对君主权力的法律限制作任何一种技术上的考量都可能对法家所诉求的君主主义造成威胁。法家就像英国的莫尔在辞去大法官后忠告克伦威尔的那样：“在您向主上献言时，尽管说明他应当怎样做，可千万别说他能够怎么做。……因为一头狮子若是知道了自己的力量，就谁也无法管住他了。”[25]法家不具有这样的思想：“国王本人不应该受制于任何人，但他却应受制于上帝和法，因为法造就了国王。因此，就让国王将法所赐予他的东西——统治和权力——再归还给法，因为在由意志而不是由法行使统治的地方没有国王。”[26]法家强调“君臣皆从法”更多是从“以身作则”的君王所具有的示范效应的儒家理念出发的，很显然，君王若不遵行自己的法律，可能就是一个好的统治秩序变坏的开始，因为他带了一个坏头。[27]“法律高于国王”的范式不大适用于中国的法家。但无论出于何种理由，“统治者守法”——作为法治概念的要素——是法家的一个重要思想。

对“法律应当能够指引人们的行为”的观点法家也能提供重要的支持。法律要做到“指引行为”，它必须满足一些条件。下列条件在法家看

来是非常重要的：

第一，“因道全法”。法家的“道”不是道家和儒家意义上的道德性的形上概念，而是形下的物质性概念，是法必须遵守的自然的法则或规则。《管子》遵循本于“道”而行于“法”的原则，为法寻找“物质性”的根源。《管子》记：

> 根天地之气，寒暑之和，水土之性，人民鸟兽草木之生，物虽不甚多，皆均有焉，而未尝变也，谓之则。……不明于则而欲出号令朝夕于运钧之上，檐竿而欲定其末。（《七法》）

“则”之于人即人之本性中的好恶，它是法律必须遵守的，否则，法律就会失去指引人们行为的能力。对此，《形势解》则作了进一步的解释：“人主之所以令则行，禁则止也，必令于民之所好而禁于民之所恶也。民之情莫不欲生而恶死，莫不欲利而恶害。故上令于生利人则令行，禁于杀害人则禁止。”《商君书》则认为，因为圣人通晓必然之理，所以其法令以必然之理为根据，这样的法令则是合乎时势的、必定的、需要的，所以实行起来必然有很好的效果。[28]《韩非子》则把《管子》的“本道行法”思想发挥到极致并在哲学上提出了“因道全法”的命题：

> 古之牧天下者，不使匠石极巧以败太山之体，不使贲、育尽威以伤万民之性，因道全法，君子乐而大奸止；澹然闲静，因天命，持大本，故使人无离法之罪，鱼无失水之祸。如此，故天下少不可。（《大体》）[29]

法家“因道全法”的思想往往被人们所忽视，事实上，这一思想集中说明了“法”所具有的本原性和普遍性。“法”是一套人为的普遍性规则，它起源于对自然规律性和秩序的模仿，并通过人类行为的普遍化又具有对自然规律进行扩充的价值和效用。西方传统把自然科学解释为在世界中普遍起作用的力量，而中国的法家仅仅承认自然的自发和谐，坚信通过人的努力——“因道全法”，人和自然可以达到一致，从而丰富自然和人本身。而且，在法家看来，存在于自然中的和谐远不是由某些抽象的“自然法则”先定的，而是构成存在过程的那些内在的相关要素的综合的、开放性的成果。

第二，“毋强不能”。即是说，法律要真正对人的行为具有引导的作

用就必须考虑到人的能力限度，不能规定人的能力达不到的事情。《管子》的《形势解》是这样解释的：“明主度量人力之所能为而后使焉。故令于人之所能为则令行，使于人之所能为则事成。乱主不量人力，令于人之所不能为，故其令废，使于人之所不能为，故其事败”，“故曰：毋强不能”。

第三，适中守正。《管子》告诫说，“求多者其得寡，禁多者其止寡，令多者其行寡”（《法法》）。《正世》篇则进一步对之作了阐释：“治莫贵于得齐。制民急则民迫，民迫则窘，窘则民失其所葆。缓则纵，纵则淫，淫则行私，行私则离公，离公则难用。”[30]

从严格意义上讲，后两者是对前者——“因道全法”的命题所作的进一步解释。在中国的法家看来，无论是人的能力还是性情都与自然存在着某种联系，因此，作为人类创造物的法律必须时刻注意到这种联系，达到与自然的和谐一致才会对人的行为具有普遍性的指导意义。反过来讲，“违道”也就不可能“全法”。“违道”的法律就像忤逆之人的行为无法提供“孝”的示范一样。那么，中国法家对形式主义法治概念的八项具体原则又持有何种态度呢？

“法律必须是公开的、一般性的、和明晰的。”“公开性”是指，法律必须公布以便让服从规则的人知道规则是什么。“一般性”主要有两层意思：其一说，法律规范的制定要有一般性，即具有一定的抽象性以便能够适用于“同类案情”；其二是指，法律规范的适用须具有一般性，即相同的情况必须得到相同的对待。“明晰性”是说，不容许立法者制定的法律模棱两可，法律规则必须能够让民众清楚地理解和认知。对此，中国法家也提出了类似的看法。就法律的公开性、明晰性来讲，法家的意见与之并无二致。《管子》的《法法》篇的论述至为明白：“令未布而民或为之，而赏从之，则是上妄予也”，“令未布而罚及之，则是上妄诛也”，“令已布而赏不从，则是使民不劝勉、不行制、不死节”，“令已布而罚不及，则是教民不听”。《商君书》从建立一种稳定的统治秩序出发，主张法律公开以便让天下所有的官吏和民众都能明确地知晓。“故夫知者而后能知之，不可以为法……故圣人为法，必使之明白易知”（《定分》）。这样一来，“吏不敢以非法遇民，民不敢犯法以干法官”。如果“法明白易知”，则“万民皆知所避就，避祸就福而皆以自治”。所以，它主张：“主法令之吏，有迁徙物故，辄使学读令所谓，为之程式使日数而知法令之所谓，不中程为法令以罪之。”这里的程式就是公开的成文

法，悬布于公共场所，明书年月日时，条文清晰易懂，“名正愚智，遍能知之”，民众就知道什么能做，什么不能做。[31]关于法家对法律规范的一般性原则的看法，将在以后的问题中议论，不再赘述。

“法律应当是相对稳定的。”即是说，法律规则已经制定就应在相当的时期内加以适用，如果法律变动过于频繁，人们对法律的了解就变得困难，而且也不能在法律的指导下作长远的打算。当然，因事变而法变也是法律相对稳定性的应有之意。在“定”与“变”的问题上，由于法家正处在革故鼎新的历史时代，又加之儒家的“礼”的挑战，[32]他们主“变”胜于主“定”。即便如此，法家对法本身的稳定性还是给予了相当的重视。《管子》的《法法》篇说：“号令已出又易之，礼义已行又止之，度量已制又迁之，刑法已错又移之。如是则庆赏虽重，民不劝也，杀戮虽繁，民不畏也。故曰上无固植，下有疑心，国无常经，民力必竭，数也。”这是从反面说明法律朝令夕改的危害性。《韩非子》则从正面论述了保持法律稳定的重要性：“饬令，则法不迁；法平，则吏无奸。法已定矣，不以善言售法”（《饬令》）。与此相对应的是，法律规则的“时间性”则是法家的一个重要概念。在法家的思想里，法律是适应社会的需要而产生的，因而就不可能一成不变，就像社会关系不可能固定不变一样。这就要求，法律除消极地完成维护秩序的任务以外，还要实现积极的进步机能。在“时间性”的概念里，法律的客观性及其价值都是以历史的经验事实为基础。一切行为的准则也都以“时间”为依归，绝没有不可变的法律规则。规则的客观性并不表示超越时间、空间的永恒价值，所展现的仅仅是不受人类恣意所左右而已。[33]这是法家与形式主义法治概念有所出入的地方。

“特别法必须根据一般性的、公开的普遍和相对稳定的规则制定。”或者说，一般性规则设定了这样一个架构：它应对特别法可能导致的不可预期性给予限制。而这个架构可通过两类一般规则来创建，一类规则授予必要的权力以制作特定规则，另一类规则就被授权者如何行使权力规定若干义务。[34]从严格意义上说，法家虽然对一个“普遍的、一般性规则”的法律概念给予了充分的注意，但它并未对“一般性的法”和“特别法”进行区分。而能与之相通融的是“律”“令”“刑”等概念。《管子》说：“律者所以定分止争也。令者所以令人知事也”（《七臣七主》），“制断五刑，各当其名，罪人不怨，善人不惊，曰刑”（《正第》），在《韩非子》这部著作中，它也把具有一般性和普遍性的法

与“律”“令”“刑”概念进行了区分。[35]正如上面所论及的，在法家“本道行法”或“因道全法”的理论架构里，法根植于自然之中，法的规则直接来源于自然法则，是对自然秩序的模仿，就像绳墨、尺寸、规矩等自然法则那样自然而然。所以，法必然具有一般、普遍的性能，可以使用于不同的人群和不同的行为，就像多数器物都可以用尺寸丈量一样。对自然而言，法既是自然秩序的派生物又能对自然秩序发生某种作用；对人而言，法既是一套抽象的规则体系，又是一种具体的行为模型。萧公权先生认为，在《管子》中，“法”作为一个一般性的概念是指一切政治制度的总称。而“律”“令”和“刑”等概念可以包括在法的概念内。[36]即是说，虽然中国的法家对一般性的法和特别法这样的分类并不感兴趣，但它仍有“规范层次”的思想。《管子》的《君臣》篇上说：“君依法而出令，有司奉命而行事，百姓顺上而成俗。著久而为常，犯俗离教者众共奸之，则为上者佚矣。”《韩非子》的《制分》篇则说得更清楚：

治国者莫不有法，然而有存有亡；亡者，其制刑赏不分也。治国者，其刑赏莫不有分。有持异以为分，不可谓分。至于察君之分，独分也，是以其民重法而畏禁，愿毋抵罪而不敢胥赏。故曰：不待刑赏而民从事矣。

即是说，作为“刑”“赏”这样的“特别法”必须以法（度）为标准并接受其指导。这样一来，君主统治下的民众就会尊重法度而不敢触犯禁令，国家也就相安无事了。如果法家的“法”能够作“制度总称”来理解的话，那么“法”为“律”“令”“刑”等类似于“特别法”的制定和运用提供指导也是应有之意。然而，在很多情形下，法家的法、律、令和刑的概念以及之间的相互关系是混乱不清的，不能无条件地把这些概念当作特别法的概念加以使用。而且，由于君主主义目标的存在，法家也不可能对创制一般性法律和制定特别法的主体进行严格区分，君王虽应“依法而出令”，但在理论上，除君主以外，任何创制法律、法令的行为在法家看来都是越权。

按照形式主义法治概念，上述三个原则是关于法律能否有效指引行为的标准问题。通过上面对中国法家的阐释，可以这样说，法家对法律所持的实证态度与形式主义法治概念的三个实证原则基本相合，能够对法治概念提供“最低限度”的支持。下面我们再看一看有关法治的政府体制和方法的五个原则，中国法家能够提供什么思想。

“司法独立必须予以保证”，“必须遵守自然正义”，“到法院打官司应当是容易的”，“法院应当享有审查权力以判断是否合乎法律”，“不允许执法机构利用自由裁量权歪曲法律”。要说明的是，在形式主义法治概念里，这些原则并不是由法律之外的价值构成的，或者说，它并不是法治所诉求的价值，而是一种保证“法律具有指引人们行为的能力”以及保证“由法律统治并服从法律”的手段和工具。根据西方的经验，只有司法机构免受行政干预和政治控制，这种法律制度才被判断为是健全的。事实上，仅有这样的判断还不能确保司法的正确性和公众的信心，从而也无法防止行政机构及它的许多代理机构以权力和出于利益的考虑干预司法机构。在这种情况下，法官必须成为公民最必要同时也是最可靠的保护者。这是上述五个密切相关的原则在形式主义法治概念里的大致意义。由此看来，形式主义法治概念所诉求这些原则并不只是法律问题，而直接与特定的政治体制相关。对此，在中国法家的思想里，我们找不到任何支持这些原则的证据。道理很简单，在法家的君主主义的政治架构里，不可能容许任何司法独立地存在。而且，在中国的传统政治实践中，由于各级国家组织中的法律职责仅仅被作为官吏职责的一个方面，一套独立的司法制度因此实际上也未能出现。但这不是说，法家的思想与作为“依法而治”的手段及途径的诸多原则是绝对不相容的。法家在理论上，对有关职权的划分问题给予了充分的注意。“分职”意味着对君主无端地干预司法进行某些限制。《管子》说：“生法者君也，守法者臣也”（《任法》）。其《君臣下》篇也说：

论材量能谋德而举之，上之道也。专意一心守职而不劳，下之事也。人君者下及官中之事则有司不任。为人臣者上共专于上则人主失威。……上之人明其道，下之人守其职，上下之分不同任而合为一体。……夫君人者有大过，臣人者有大罪。……君有过而不改谓之倒。臣当罪而不诛谓之乱。

相比而言，《韩非子》有关职权划分的理论更为细致，对“职权分明”的重要性给予了更多的强调：

明主使法择人，不自举也。使法量功，不自度也。……明主使其群臣不游意于法之外，不为惠于法之内，动无非法。

人主使人臣虽有智能不得背法而专制，虽有贤行不得逾功而先劳，虽有忠信不得释法而不禁。[37]

为了说明分职的重要性，《韩非子》还举了这样一个例子：韩昭侯喝醉酒睡着了，掌管君主帽子的侍从唯恐君主受凉，就把衣服盖在他身上。韩昭侯醒后很高兴，问身边的侍从说：“谁给我盖的衣服？”身边的侍从回答说：“是掌管帽子的侍从。”于是，韩昭侯就同时惩罚了掌管衣服的侍从和掌管帽子的侍从。《韩非子》评论说：君主惩处掌管衣服的侍从，是认为他没有尽到他的职责；君主惩处掌管帽子的侍从，是认为他超越了自己的职责范围。韩昭侯并不是不怕着凉，而是认为侵犯他人职权的危害比自己可能着凉更严重。[38]从字面看起来，法家的分职理论是为了君主的更大集权，而事实上，一旦君臣的职权被明确以后，便意味着君上大权受到了某种制约，正如自由一旦有法律介入以后便意味着自身受限制一样。法家一再强调君王任免官吏必须依据法律，官吏在任职期间也必须依法行事。“君臣上下皆从法”的要求，不管其动机和目的如何，事实上是在委婉地告白君主不能恣意妄为，其行为必须自觉地受法律的约束。否则，就像《韩非子》告诫的那样，治国者莫不有法，然而有存有亡，就看君主本人了。的确，法家没有产生专业法院的要求和思想，也没有形成能够惩罚非法君主的司法机构这样的设想，但法家规定的君权范围是明确的——“恐惧社会共同体的批评和放逐”。这种马克斯·韦伯式的“心理强制”，似乎对控制君主滥权确实起到了某种作用。

在理论上，法家是不容许司法官具有自由裁量权的，更不允许歪曲法律。相反，司法官被赋予了严格的法律责任：他一方面被禁止创造法律；另一方面，又被禁止拒绝适用法律。

《商君书》说：

诸官吏及民有问法令之所谓也，于主法令之吏，皆各以其故所欲问之法令，明告之，各为尺六寸之符，明书年、月、日、时，所问法令之名，以告吏民。主法令之吏不告及之罪，而法令之所谓也，皆以吏民之所问法令之罪，各罪主法令之吏。（《定分》）

这是对拒绝适用法令的禁止。又如，《申子》“君主所以尊者，令；令不行，无君也”；《管子·重令》所云：“凡君国之重器，莫重于令。令重则君尊，君尊则国安。”这是从法令角度体现了君主的权威，禁止司法官擅行解释法律。《管子》认为：影响司法官严格执行法律的最大障碍是“私利”。为了追求自己的利益而牺牲法律，是造成“司法”腐败的主要

原因。一般的司法官追求私利还不会伤及法律的根本，如果是君主这个最高的司法官把自己的利益凌驾于国家的利益之上，就会使国家的法律制度陷于混乱。[39]对此，萧公权先生提醒说：“吾人又当注意，‘凡私之所起，必生于主’，[40]臣民之私皆乘主之私而后得遂。故法治之最后关键在君主本人之守法。管子深知此理，不惮反复明言。”[41]正因为如此，法家才要求司法官在整个司法过程中必须做到“无私”，“无私”者“无畏”，无私、无畏方能做到“守正不阿”。具体说来，就是要“尽力于权衡以任事”（《韩非子·用人》）。“官不敢枉法，吏不敢为私，货赂不行，是境内之事尽如衡石也”（《韩非子·八说》）。衡石，标准物也。人们不能作出不公正的偏私，也不能随便改变它。这样，“境内之事”便自然有序了。对这一点，汉代的《淮南子》作了清楚的解释：

衡之于左右无私轻重，故可以为平；绳之于内外无私曲直，故可以为正。人主之用法无私好憎，故可以为命。夫衡轻重不差蚊首，扶拨枉桡，不失针锋，直施矫邪，不私辟险，奸不能枉，谗不能乱，德无所立，怨无所藏。（《主术训》）

即是说，如果司法官能像衡石这种标准物一样守正不阿，不枉法为私，那么，行贿舞弊的行为便无由发生，一切事情便都能按正道办理，就像人们对待衡石这种标准物一样没有也不可能有任意索求的余地。

诚言，法家受君主主义眼界的限制，它并不要求——至少没有明确提出——建立一个包括审判、听证、证据规则、正当程序在内的公正的司法制度架构，或者说，中国法家并不大关心“自然正义”，这也是事实。然而，法家对拥有法律资源方面的公平性仍给予了相当大的关注。《慎子》说：“法家，所以齐天下之动，至公大定之制也。故智者不得越法而肆谋，辩者不得越法而肆议，士不得背法而有名，臣不得背法而有功”（《逸文》）。《商君书·刑赏》声称：“圣人之为国也，一赏、一刑、一教；一赏则兵无敌，一刑则令行，一教则下听上。”“一”在中国文化中并不只是一个“数”的概念，还包含“无等差”的意思。“一刑”即“刑无等级”：“自卿相将军以至大夫庶人有不从王令，犯国禁，乱上制者，罪死不赦。”《韩非子》将这一思想作了进一步的发挥：“法不阿贵，绳不挠曲，法之所加，智者弗能辞，勇者弗敢争，刑过不避大臣，赏善不遗匹夫”（《有度》）。“刑过”与“赏善”作为禁止性与给予性的法律资源被法家同时赋予了平等性。在君主主义政治结构中，如果臣民之间能像法

家所提出的平等地共享和拥有法律资源，那么“到法院打官司”也就变得相对容易了。

我相信，在此把司法上的“守正不阿”的中国法家式的表述“转译”为“法官只能依据法律判案”的西方语式的“司法公正”是不会有太大问题的。法家在司法上所持的理想主义与普世主义的法治概念追求的司法目标并无太大的差别。不同之处在于，中国法家无法提供达到“司法公正”理想的新型制度架构，君主主义目标下的“守正不阿”的司法理想就如同儒家“圣王仁君”的政治理想一样，是无法从现实制度中得到支持的。相反，普世主义所提出的“司法独立”的要求则是保证司法公正性的重要基石，这是毋庸多论的。问题的焦点在于，中国法家“守正不阿”的司法理想、分职理论以及“君臣上下皆从法”的司法主张能否与“司法独立”的法治原则相融通？回答应该是肯定的。首先，法家并不排斥司法的公正性；其次，法家所追求的“守正不阿”的司法理想是由它提出的“依法任官”、分职理论和“君臣守法”主张所予以保证的，尽管理论上的“保证措施”与事实上能否起到保证作用是两回事；再次，在法家的分职理论中明确主张，专职专任，不兼官兼事，“明君使事不相干故莫讼，使士不兼官故技长，使人不同功故莫争”（《韩非子·用人》）。由法家“专职专任，不兼官兼事”的理论主张到法治概念中的“司法独立”原则，在逻辑上应是渐次递进的问题，而非理论范式上的悬隔。或者说，法家的这种主张虽然在本意上是服务于君主主义目标的，但经过对其重新阐释应该可以成为现代中国建立新型司法制度的“支援意识”，而不是一种传统上的障碍。

要说明的是，虽然普世主义主要是从法律规则和秩序——“法律内部的意义结构”——阐释法治概念，但它仍为法治概念从“法律外部的社会意义结构”中保留了“最低限度”的道德准则。如，拉兹所言，“一个大体上遵循法治的法律制度，至少在此种意义上把人当人来对待：它通过影响人们行动的环境以指导他们的行为。故而它以此为前提：他们是理性的自治动物，并通过影响他们的想法来引导他们的行为和习惯”，也即是说，“如果法律尊重人的尊严，那么，遵守法治就是必要的”[42]。法治虽然不是把“实现人权”作为其成立的内在标准，但它应与“适度”的人权保持联系，这是符合形式主义法治概念的。问题是，“人应受尊重”这一价值诉求，中国法家能够在何种意义上提供怎样的支持？承认“人应受到尊重”是必须把人预设为独立于文化和社会的非社会性“生物物种成

员”（*Qua* members of abiological species），还是把人作为“社会存有物”（*Qua* social beings）来看待？实际上，赞同“人应当受到尊重”的观点，并不必然需要把人作为“非社会性动物”的预设。“人应受尊重”是人权的内容，而不是人权的基础，不能把内容和基础混为一谈。一个自由主义者可能基于“个人是社会的目的”这样的判断而赞同它；一个社会主义者可能基于“没有个人利益就不可能有真正的社会利益”的信念而主张尊重个人。以此为依据，我们可以对法家的思想作一简单的分析。法家对人本身的问题谈及得很少，它所感兴趣的是“人性观”。法家主张“人性贵因”和“贵因恶逆”。[43]“贵因”就是“因人之情”：“天道因则大，化则细。因也者，因人之情也”（《慎子·因循》）。正是因为人性“贵因”，所以“因人之情”就是一切法律问题的出发点：“凡治天下，必因人情。人情者有好恶，故赏罚可用，赏罚可用则禁令可立，而治道具矣”（《韩非子·八经》），“设民所欲以求其功，故为爵禄以劝之；设民所恶以禁其奸，故为刑罚以威之”（《韩非子·难一》）。

在这里，我们可以看到韩非与荀子在思想上的一个重要区别。荀子以人性恶作为出发点，把礼法制度看作险恶的人性的对立物，就是说，人性所导致的目的同实施礼法制度所要达到的目的正好相反。礼法制度的实施意味着险恶人性的化除；险恶人性在任何意义上的满足都意味着对礼法制度的不同程度的削弱。因此，荀子的性恶论反映了封建礼法制度同人性人情之间的深刻矛盾。韩非则以好利恶害而无善无恶的人性为出发点，认为法律制度同这种人性是一致的。就是说，正是因为这种好利避害的人性存在，才使法律制度的实施既成为必要，又成为可能。因此，法律制度对于这种人性主要是“因”而不是“化”，是顺而不是逆。[44]

主张法律制度对人性的尊重与主张法律尊重人虽有区别，但又有密切的联系。只要法家承认人都有好利恶害的人性取向，那么，一个因人之性情而不是化除人性的法律制度就必须承认人具有“一定的合理的自身利益”并加以保护。在这一基础上，法家就可能赞同普世主义的论点；法家也可能在“力本论”的架构下给予支持。[45]很显然，在角逐物质力量的过程中，“民”是最基本的角色，它既是生产中“劳动力”的主要承担者，又是战争中的“战斗力”的最基本元素。为了追求“富国强兵”的目标，法家可能把“民”首先作为“劳动力”和“战斗力”的主体而认真对待。漠视“民”的利益要求既可能失掉一场战争，也可能输掉整个国家。即是说，“人应当受到尊重”可以基于不同的理由，并不是非要把自由主义理

论作为唯一的标准。法家亦可以从“力本论”出发赞同普世主义的主张。[46]

综括而言：普世主义的法治概念能够解释中国法家的思想，法家也能够在以下的问题上说明普世主义的法治概念：中国法家撇开法律的“私人领域”，而集中在“公共领域”展开讨论；它除却法律的道德因素，而注重法律的工具性和实效性；与此相联系，它不是从“道德律令”里去发现法律的合法性，而是告诉我们法律依赖于权力，权力是法律合法性的真实来源；它主张统治者应依靠法律治理国家，而不是依靠超验的或经验的抽象道德法则进行统治；法律不但要实施赏罚，而且也要界分权力，因而国家权力应是清晰的而不是模糊的，是可预期的，而不是恣意的；法律通过赏罚的规则以指引人们的行为从而形成秩序，人民必须服从法律的秩序，而这种“服从”既有“畏惧真实”，也有“自悦真实”；能够指引行为的法律既要遵循一定的“自然法则”，也要遵行一些客观准则；法律资源的享有应具有一定的平等性，而且执行法律的人要做到“司法公正”；一个尊重人性的法律制度也应在不同的意义上对人本身给予尊重；一个依法而治的国家所追求的目标不是人人为善，而首先是国家自身的强大和富足。

中国法家能够为我们提供一个“最低限度”的法治概念。

三　民主、宪政与法治概念之区分

普世主义可以解释中国法家的一些思想，中国法家也能够为对方提供一定的支持。这只是问题的一个方面，因为它是以预设形式主义的法治概念能够成立为前提条件的。问题是，对许多人来讲，他们也许原本就不赞同这样一个法治概念。一个法律“发展中”的国家能够接受一种什么样的法治是一回事，法治到底是什么是另外一回事。现代意义上的法治概念来自西方，这是无须争议的事实。既然如此，这就提出了另一个问题：哪一种法治概念更符合西方社会经验？

拉兹上述的那个忠告在此非常有意义：“如果法治是良法之治，那么解释它的性质就是提出一套完整的社会哲学。但是如果是那样的话，那么法治这一术语也就失去了任何用途。仅仅为了去发现信奉法治就是相信良善应当获胜，是不必求助于法治的。”一个涵盖了西方所有的主要价

值元素的法治概念实际上不能解释任何问题。法治概念与其他概念之间应有一个清晰的界域。

我们若从西方的社会经验出发，就会发现，西方社会在大的方面主要是由这样几大块“叠合”而成的：超验性的宗教（基督教）、个人主义（自由主义）哲学、市场经济、（以“人民意志”为代表的）民主政治、（以宪法为代表的）宪政体制、（依靠法律治理国家的）法治。除却细节，这样来表述西方不会有大错。在西方，宗教提供了一种超验之神，由此便形成了“自然法”观念，[47]并与个人主义哲学一起构成了自由、人权的理论基础；市场经济除了对人本身的影响，它还为社会和个人创造了巨大的物质财富；民主政治保证完善的责任政治制度；宪政确立了分权制衡的组织结构，确保政府服从宪法和法律；法治则建立起一套行之有效的规则体系和完备的司法程序，有了这些规则和程序，依靠法律治理国家成为可能。

正是这些相互叠合的元素构成了一个复合型的西方社会。詹姆斯·W.西瑟（Jameas W.Ceaser）在分析宪政、民主、共和等概念时认为，西方学者在描述西方占统治地位的政府形式时，常常用一些复合词来表述，如宪政民主、自由民主、共和宪政、民主共和等。这是因为单用上述任何一个概念去表征西方的政治结构都是不确切的。即是说，西方的政治结构既不单是宪政的，也不单是民主或共和的，而是宪政与民主、共和相重叠的复合政治结构。[48]同样的道理，更难以用一个概念对西方如此复杂的社会构造予以表达。最可行的做法是用不同的语词表达不同的问题。譬如，用“宪政”这个词表述西方的“分权体制”，用“民主”指谓西方由“代议制”所建构的责任政治，用“法治”指称由一套健全的规范体系和完善的司法程序构成的法律制度。若把宪政、民主的内容统合于法治概念之下，那就不但会使研究的问题变得模糊和含混，而且这些概念也会失去分析功能而变得无意义。虽然法治概念与民主、宪政概念之间有密切关系，但不能因此相互取代。

“民主”在非严格意义上被理解为“建立在‘一人一票’原则基础之上的简单的多数决定规则（majority rule）”。[49]在不考虑民主价值偏好的情况下，民主还可以用“普选权”的指标表示：

> 普选权如果能够反映或补充民主的性质，那么，它便确立了一个可接受的民主标准。……其主要的因素是对选举人真正和有效的代表、是对他们做真正和有效的负

责；甚至——在可能的情况下——公民的参与亦是某种判准。[50]

民主概念的核心要素是“代表”“责任”和“公民参与”。“代表”说明民主通常是以“代议制”为其表现形式。“责任”表达的是：代表必须对选民负责，它要求人民的代表既对人民的需要作出反映，又要关注他们的共同愿望；既要求对他们的福利负责，又要对他们的信任负责。“公民参与”主要是指公民在政治生活中的参与，它是民主制度的原动力和启动者，没有参与就没有民主。民主在很大程度上就是创设公民参与架构的一种制度。民主还可以从三个方面来解释：在意识形态上，人民被假定为政府一切权力的最终来源，是宪法和法律合法性的基础。在制度层面上，民主是指一套创设的制度，如投票制、代表制等。在价值层面上，民主被表述为“对民负责”，所以民主又被称为责任政治。

宪政主要是通过设计某些制度以限制政府权力的行使。根据古典宪政主义者的解释，它大体包括了以下几层意思：其一，是指已成立的政府要受宪法的制约，而且政府只能根据宪法的条款进行统治并受制于其限制。其二，宪法规范下的政府在本质上是自由式国家的最小政府。这一含义是与西方有关政府的这样一种假定联系在一起的：自由民同意受其统治，仅仅是为了保障其生命权、自由权、财产权和其他权利。个人为了保有这些权利，甚至可以据此对抗政府中的人民代表。其三，宪政包含着权利先于宪法、先于社会和政府而存在的价值预设。政府的目的是保障人们原则上在任何形式的政府之前就享有的权利。在达成一个社会的同时，个人同意放弃他的某些自由和财产，并将这些自由和财产授予其代表以便实行统治。但是人民又保有终极权力，使个人能够继续享有对抗人民代表的权利。其四，宪政是建构“有限政府”的一套制度设计。古典宪政主义认为，使政府受到实质性限制的必要条件是建立分散政府权力的合理结构，即立法权、行政权、司法权分立并有适当的制衡（Check and Balance）。综括起来讲，宪政意味着一种有限政府，即政府只享有人民同意授予它的权力并只为了人民同意的目的；它意味着权力的分立以避免权力过分集中和专制的危险；它还意指广泛私人领域的存在和每个个人权利的保留；宪政也许还要求一个诸如司法机构的独立机关行使司法权，以保证政府不偏离宪法规定，尤其是保证权力不会集中以及个人权利不受侵犯。[51]

从西方学者提供的民主和宪政概念中我们发现，法治与民主、宪政

既有明确的界域也有密切的关系，更有明显的区别。民主提供给我们的是人民构成政府权力的来源、人民在法律上主导权力这样一些价值。其基础是“多数人统治比少数人统治好”这样的价值预设。由此可以进一步推论出：符合正义的社会必须是由多数人统治。民主的价值是为大众提供参与的框架并有一套固定的程序作为保证。宪政概念提供的价值主要是防御性的：它通过限制政府权力及其运作以保证个人自由的私人空间。其目标是通过防御性的制度设计来实现个人自由。法治主要是由规则体系和司法程序体系构成的，它提供给我们的主要是工具性的价值。换言之，法治概念在西方复合型的社会结构中加以运用，肯定会与民主、宪政概念发生联系。首先，民主概念中的“人民”这个要素能为法治概念中的立法权限问题提供说明；法治概念能为民主概念中的“参与”和“程序”问题提供帮助。然而，这并不意味着法治概念必须包含“人民”的内容。在与宪政概念的关系上，宪政概念的价值指向首先为法治概念与“自由”问题建立起某种联系。其次，宪政概念中的“分权”要求为法治概念提供了部分的司法内容；法治概念也能够对宪政概念中政府权力的运作及其程序问题提供解决方法。然而，这也并非说明必须要把宪政概念自身的元素纳入法治概念之内。在西方的学理中，法治概念与宪政概念之间始终存在模糊性，这也说明两个概念之间的不寻常关系。即便如此，两个概念也不能彼此取而代之。

民主、宪政、法治概念只能解释西方社会和国家的一方面的问题，绝不可能用其中一个概念解释所有问题。必须在概念之间有了清晰的界域以后，才能用其对问题进行解释。从这个意义上讲，我们赞同形式主义法治概念。

从功利性考虑，我们并不期望用当下中国学者所使用的法治概念来解决“法治发展中”国家所面临的诸如人权、自由、限权政府、选举及参与制度等问题。很显然，这诸多问题并不是中国学者认知的法治概念所能解决的，因为许多问题并不能归属于法治概念之下。在这些目标或价值里，人权和自由实际上是社会哲学的问题，它的落实需要一种社会哲学作为底子；迫使政府及其代理机构服从宪法和法律显然是宪政问题，它依赖于宪政制度的建立和健全；选举和参与是民主问题，它需要发展民主制度加以解决。就中国而言，它所面临的问题是多方面的，不同的问题有不同的解决方法和途径，决不能用“法治”概念笼而统之。从法治方面讲，能够做到由法家提供的“最低限度”的法治概念所要求的，就是

一个了不起的进步。正如《管子》所言，以法治国，则举措而已。真正做到“依法而治”也就是法治了。

注释

[1] 就我所知，至少哈耶克和昂格尔所使用的方法便属此类。参见Friedrich A.Von Hayek，*The Constitution of Liberty*，*The University of Chicago Press*，1960。中译本见邓正来译《自由秩序原理》，生活·读书·新知三联书店，1997年。参见［美］昂格尔《现代社会中的法律》，吴玉章、周汉华译，中国政法大学出版社，1994年。

[2] 参见Joseph Raz，*The Authority of Law*：*Essays on Law and Morality*，Oxford：Clarendon Press，1979，p.211。

[3] 具有代表性的观点是夏勇的《法治是什么》的论文第三、第四部分。他认为，普世主义的法治概念的根本缺陷在于它忽略了人权、自由和正义这些人类更为根本的价值，容易使法治成为极权主义、法西斯主义政治的卑劣工具。（参见夏勇《法治是什么》，载《中国社会科学》1999年第4期，第134—141页）

[4] 参见章太炎《诸子学略说》《原法》，载《章太炎政论选集》，中华书局，1977年；梁启超：《先秦政治思想史》，上海书店，1986年（重印本）；丘汉平：《先秦法律思想》，商务印书馆，1931年；杨鸿烈：《中国法律思想史》，商务印书馆，1937年；杨幼炯：《中国政治思想史》，商务印书馆，1937年。

[5] 《管子》的《明法》篇上说：“威不两错，政不二门。以法治国则举措而已。”

[6] 时下有人在“依法治国”与“以法治国”辩分的基础上，提出了“循法治国”与“依法治国”的不同。认为，“循法”的主体是一切人，而且一切人都在法律之下，平等地作为法律规则的对象。“依法”的主体却似乎容易被误解为与法律平列地站着，相依相靠，法律只是其办事的器用。（参见夏勇《法治是什么》，载《中国社会科学》1999年第4期，第124页注③）实际上，在法律学上“依法”“以法”“循法”的意思差不多，强调的都是法律的重要性。如果实际上做到“一切人都在法律之下”，那就不是法律上的问题，更不是语义上的问题，而是政治制度和社会制度的事了。

[7] 一般说来，知识者的法治话语文本更多的杂有西方第一种方法论的色彩，它不大关注当下中国应用这一法治概念的困难，而是搁置“可能性”，专心于法治植根于西方的那种伦理意义，它提供的是“法治应该是什么”的形上思考，而不是“中国实际上能够应用什么样法治”的问题。这方面的资料可参阅夏勇《法治是什么》；刘海年主编：《依法治国，建设社会主义法治国家》，中国法制出版社，1996年；李龙主编：《依法治国论》，武汉大学出版社，1997年；李步云、张志铭：《跨世纪的目标：依法治国，建设社会主义法治国家》，载《中国法学》，1997年第1期；程燎原：《法治》，载卓泽渊主编《法理学》第21章，法律出版社，1998年。相反，在官方的文本中，法治的概念首先与“国家民族的兴衰”相联系，而不是把西方的社会伦理诸如人权、（个人）自由作为优先的考虑，但这不能说中国所应用的主要是西方“普世主

义"的法治概念，因为普世主义所强调的是法律秩序和法律规则，而不是使用法律治理国家的重要性，它很少使用"依法治国"这样的表述。从这一点上说，"依法治国"的理念更多的是来自传统的法家理念，这是毋庸置疑的。

[8]"共业"这个名词是由近人梁启超在表达他对中国先秦政治思想的看法时使用的，它比时下的"资源"一词更能准确地表达"过去"与"现在"的联系。（参见梁启超《先秦政治思想史》，上海书店，1986年〈重印本〉）

[9]《管子》说："置法以自治，立仪以自正"（《法法》）；"君臣上下贵贱皆从法，此之为大治"（《任法》）。《韩非子》载言："错法以道民也，而又贵文学，则民之所师法也疑。赏功以劝民也，而又尊行修，则民之产利也惰"（《八说》）；"圣人之治国，不恃人之为吾善也，而用其不得为非也。恃人之为吾善也，境内不什数。用人不得为非，一国可使齐。为治者用众而舍寡，故不务德而务法"（《显学》）。

[10]参见夏勇《法治是什么》，载《中国社会科学》1999年第4期，第134页。

[11]John Austin，*Lectures on Jursprudence*，*Or the Philosophy of Positive Law*，London，Scholarly Press，Inc，1977，p.5 - 6.

[12][英]奥斯丁：《法理学的范围》，转引自沈宗灵《现代西方法理学》，北京大学出版社，1992年，第194页。

[13]参见John Finnis，*Natural Law and Natural Rights*，Clarendon Press，1980。

[14]Holland，*Elements of Jurisprudence*（12 thed.1916）p.14.

[15]Colidge，*Have Faith in Massachusetts*（1919）4.

[16]Burke，Tract on the Popery Laws（c.1780）c.3，pt.1，6.

[17]参见Holland，*Elements of Jurisprudence*，pp.19—20、32—36。

[18]也许有人会认为，儒家因为不承认存在超验性的道德规诫，所以儒家的方法论也具有接纳"人民"概念的可能性。事实上，儒家思想虽然具有某种实证的特征，但儒家始终坚持政治法律与"仁"概念的必然联系，过于注重统治者的内在品质（"内圣"），并把这种品质作为政治法律的先决条件，这就阻隔了在政治法律上由"君主"向"人民"转变的逻辑可能性。法家则把道德问题排除于政治法律领域之外，注重统治者的外在力量（"威势"）和法的强制性。在法家的理论框架里我们可以讨论"君主有力量还是人民更有力量"这样的问题。换言之，立法权是由人民职掌还是由君主独占，并不是来自何者更具有内在品质的判断，而是来源于谁更具优势的事实。从消极方面说，它是"君主还是人民更容易犯错误"的一种判断。

[19]Joseph Raz，*The Authority of Law*，p.221.

[20]Joseph Raz，*The Authority of Law*，p.214.

[21]《慎子》曰："措钧石使禹察之不能识也，悬于权衡则厘发辨矣。圣君任法而不任智，任公而不任私，任大道而不任小物，然后身佚而天下治。"（《内篇》）

[22]Joseph Raz，*The Authority of Law*，p.211—213.

[23]Joseph Raz，*The Authority of Law*，p.214—218.富勒从法律的"内在之德"出发，也持有与拉兹相类似的看法。他认为，就法律的"内在之德"而言，法治具有

以下八项原则要求：一般性、公开性、明确性、可预期性、不矛盾性、可遵循性、稳定性和同一性。（Lon L.Fuller，*The Authority of Law*，Yale University Press，1969，p94）菲尼斯认为，法治所要求的法律必须遵循以下几项规则：1.法律是可预期的、不溯及既往的；2.法律必须被遵循；3.法律应被公布和公开；4.法律应是明晰的；5.法律之间应是相互协调而不矛盾的；6.法律具有一定的稳定性以指引人们的行为；7.特别法的制定和使用应受一般性法律的指导；8.有权制定和执行法律的人员须与法律的要旨相符合且是负责的。（John Finnis，*Natural Law and Natural Rights*，Clarendon Press，1980，p.270）

[24] Joseph Raz，*The Authority of Law*，p.218.

[25] 转引自[美]迈克尔·E.泰格《法律与资本主义的兴起》，纪琨译，刘锋校，学林出版社，1996年，第86页。

[26] Bracton，*De Legibuset Cosuetudinibus Angliae*（Twiss ed.1854）f.5b.

[27] 正像《韩非子》所劝告的那样："人主离法失人，则危于伯夷不妄取，而不免于田成、盗跖之耳也"（《守道》）。

[28] "圣人知必然之理，必为之时势，故为必治之政，战必勇之民，行必听之令。是以兵出而无敌，令行而天下服从。"（《商君书·画策》）

[29] 《韩非子》还说："不引绳之外，不推绳之内；不急法之外，不缓法之内；守成理，因自然；祸福生乎道法，而不出乎爱恶；荣辱之责在乎己而不在乎人。"（《大体》）

[30] 《管子》告诫说，为了使法律对人的行为发生作用，立法者还要充分注意到不同的水土对人之性情的影响："齐之水道躁而复，故其民贪粗而好勇。楚之水淖弱而清，故其民轻果而贼。越之水浊重而洎，故其民愚疾而垢。秦之水泔最而稽，淤滞而杂，故其民贪戾，罔而好事。齐晋之水枯旱而运，淤滞而杂，故其民谄谀葆诈，巧佞而好利。燕之水萃下而弱，沉滞而杂，故其民愚憨而好贞，轻疾而易死。宋之水轻劲而清，故其民闲易而好正"，"是以圣人之治于世也，不人告也，不户说也。其枢在水"。（《管子·明法》）

[31] 《商君书·定分》。《韩非子》也以书作比，强调法律规范明确易懂的重要性："书约而弟子辩，法省而民讼简。是以圣人之书必著论，明主之法必详尽事。"（《八说》）

[32] 对儒家的"礼"，法家多有偏颇之论。如，《韩非子》说孔子，"欲审尧舜之道于三千岁之前"，"非愚则诬"（《显学》）。事实上，孔子谓"生乎今之世，反古之道，如此者，灾及其身者也"（《论语·中庸》），是孔子未必不同情于因时立制之主张。孔子又谓：三代之礼，损益可知（《论语·为政》），是孔子非不知制度之当变。

[33] 《商君书》的《开塞》篇说："圣人不法古，不修今。法古则后于时，修今则塞于势。"《慎子》则以历史进化为根据，强调法律因时制宜的重要性："虑戏、神农教而不诛，黄帝、尧、舜诛而不怒，及至三王随时制法，各适其用"（《逸文》）。《韩非子》则将"时间"分拆为历史的三段，认为，"上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力"（《五蠹》），即每一个时代都有立国原则和治世的原则。

[34] Joeph Raz，*The Authority Law*，p.215—216.

[35] 参见《韩非子》的《定法》篇。

[36] 参见萧公权《中国政治思想史》（一），辽宁教育出版社，1998年，第186页。

[37] 出自《韩非子》之《有度》《南面》。《韩非子》的《用人》篇还说，“治国之臣，效功于国以履位，见能于官以授职，尽力于权衡以任事”，“明君使事不相干故莫讼，使士不兼官故技长，使人不同功故莫争”。

[38] 参见《韩非子》的《二柄》：“昔者韩昭侯醉而寝，典冠者见君之寒也，故加衣于君之上。觉寝而说，问左右曰：‘谁加衣者？’左右对曰：‘典冠。’君因兼罪典衣与典冠。其罪典衣，以为失其事也；其罪典冠，以为越其职也。非不恶寒也，以为侵官之害甚于寒。”

[39] 《管子》说，害法之甚莫过于私。“私者乱天下者也”（《心术下》），“为人上者释法而行私，则为人臣者援私以为公”（《君臣上》），“离法而听贵臣，此所谓贵而威之也。富人用金玉事主而来焉，主离法而听之，此所谓富而禄之也；贱人以服约卑敬悲色告诉其主，主因离法而听之，此所谓贱而事之也；近者以逼近亲爱有求其主，主因离法而听之，此所谓近而亲之也；美者以巧言令色请其主，主因离法而听之，此所谓美而淫之也。……此五者不禁于身，是以群臣百姓人挟其私而幸其主。彼幸而得之则主日侵，彼幸而不得则怨日产”（《任法》）。

[40] 参见《管子》的《七臣七主》篇。

[41] 萧公权：《中国政治思想史》（一），第191页。

[42] Joseph Laz，*The Authority of Law*，p.222，p.221.

[43] 《管子》的《心术上》篇说：“故道贵因”，“无为之道，因也。因也者，无益无损也”，“因也者，舍己而以物为法者也”。

[44] 谷方：《韩非与中国文化》，贵州人民出版社，1996年，第310页。

[45] 《韩非子》的“力本论”有一个完整的体系：其一，“进化论”的力本论，“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力”。其二，“经验论”的力本论：“故国多力，而天下莫之能侵也”（《饬令》），“力多则人朝，力寡则朝于人。故明君务力”（《显学》）。其三，“价值论”的力本论，即为了达到君位固、国富强的目标而尚力。“能越力于地者富，能起力于敌者强……好力者其爵贵；爵贵，则上尊。上尊，则必王”（《心度》）。

[46] 《韩非子》说：“夫耕之用力也劳，而民为之者，曰：‘可得以富’也。战之为事也危，而民为之者，曰：‘可得以贵’也”（《五蠹》）。《管子》则提出了“顺民”之说：“政之所兴在顺民心，政之所废在逆民心。民恶忧劳，我佚乐之。民恶贫贱，我富贵之。民恶危坠，我安存之。民恶绝灭，我生育之”（《牧民》）。

[47] 参见昂格尔，《现代社会中的法律》第二章。

[48] 参见［美］詹姆斯·W.西瑟，《自由民主与政治学》，竺乾威译，上海人民出版社，1998年，第6页。

[49] ［美］埃尔斯特、［挪］斯莱格斯塔德编：《宪政与民主——理性与社会变迁研究》，潘勤、谢鹏程译，生活·读书·新知三联书店，1997年，第2页。

[50] ［美］路易斯·亨金：《宪政·民主·对外事务》，生活·读书·新知三联书店，

1996年，第19页。

[51] 参见 [美] 路易斯·亨金《宪政·民主·对外事务》，第9—11页。

水：中国法思想的本喻

就近代以来的中国法科生而言，他们知道《说文解字》这部书可能大都因为该书对“法”字的那个解释：“灋，刑也，平之如水，从水。”它连同汉文“法”的古体字“灋”一起为人们所熟知。许慎告诉我们的是“法”与“水”的某种关联，但并未告诉我们这种关联的方式。问题是：我们的先哲是怎样通过“水”这个物象去建构“法”的概念的？在这个建构过程中，“水”的意象又是怎样进入了“法”的思维？

本文认为，中国的哲人可能是通过对“水”的观审而建立对“法”的思考，或者说，水这种物质通过哲人的观审而呈现出的意象，成为他们对法之思的基础——“水”构成“法”的概念的最基本的“隐喻结构”，即“本喻”。

本文对“本喻”概念的使用，主要参照的是乔治·莱可夫（George Lakof）和马克·约翰逊（Mark Johnson）两位学者提供的解说。他们在《我们靠隐喻生活》（*Metaphors We Live By*）中指出，在我们日常思维中对实在的知觉，是基于隐喻结构中的具体意象。使用隐喻和意象，我们既能够进行抽象思维，也能够进行形象思维。这些结构体现在我们的文字语言中。在抽象层面，“所谓理智概念，例如科学学说中的概念，常常——也许总是——依托于有着物理或文化根基的隐喻……一种科学学说的直观要求是，必须处理怎样使隐喻恰当地适合经验的问题”，因而，“一种文化的最基本的价值，将与此文化中的最基本概念的隐喻结构紧密关联”。[1]

以“时间”（time）为例，“时间”是需要隐喻模型的理智概念（intellectual concept）；即是说，由于时间不是具体实在，我们需要某种物象或模型以便将其概念化。所以，我们思考时间的方式，是我们把思想基于其上的隐喻的必然结果：

> 现代的人们倾向于把时间理解为一种有限的资源或商品。时间通常被现代人设想为这样一种东西：它能够节省或花费；投资，预算，筹借，共享或吝啬；赢得或失掉，比如我们说，“时间就是金钱”。甚至我们的行为也通常依照这种思路。用来将时间概念化的本喻的差异，是区分中国和西方思想体系的重要基础。[2]

任何学问都需要依赖一套系统化的术语或词汇进行思考和表达，术语是用于思想理论化的抽象概念，学问和思想实际上就是这些术语和概念的组合，而借以表达某种学问和思想的语言又不可避免地以具体意象为基础。

在这里，本文与艾兰（Sarah Allan）教授的关切点是一致的："不是比喻性语言的通常的意义，或者以具体意象再造抽象观念的用法，而是观念最初抽象化时的具体根基。换言之，'本喻'是具体的模型，它内在于'抽象'观念的概念化之中。抽象观念来源于类比推理的过程中，而不是用比喻类推来说明已经形成的观念。"[3]详言之，"本喻"不是文学修辞中的一般"比喻"，在本文中，它不是意指中国哲人把"水"作为"法"观念的文学比喻或修辞，而是说，"水"的具体意象为中国早期有关"法"的概念的建构提供了模本，它内化于中国"法"的思维和概念中。[4]

本文使用"本喻"概念旨在说明，"水"作为一种具体意象怎样构成了中国早期有关"法"的思维所依据的原型。

一　水与治

在中国的古代文献中，"水"作为一种物质，比英文的"water"有着更为广泛的意义。它除了具有"water"的含义之外，还意指"河流"、"泉水"、"洪水"及"发洪水"等。中国有关"大禹治水"的传说，与西方《圣经》中的有关"水"的叙事，其隐喻是不同的。圣经里的"水"，也许可以被视为"人的合法性"源出的一个事件；而中国的"大禹治水"，深植的则是"圣人循道"或者"人生无常"的寓意。中国传统政治法律思想所诉求的"治"之目标，与"大禹治水"的"治"字有着密切关联。[5]

据说，禹曾"决江流河，通之四渎致于海，大小相受，百川归疏，各归其所"。[6]"（禹）劳身焦思，居外十三年，过家门而不入。"[7]正是禹的勤勉与治水经验的合理运用，一个有序的世界得以诞生："禹卒布土，以定九州。"[8]《淮南子·修务训》也说，禹"平治水土，以定九州"。"治"概念的最早物象就来自于大禹与"水"的关系结构的建立："前禹时代"的"水"肆意横流，便是"蛮荒"时代的隐喻，而由于禹的努力，水"循道而行"，天下的秩序得以建立，"水"之"治"则成了中华文明始基

的本喻。近人康有为氏有言："洪水者，大地所共也。人类之生皆在洪水之后。大地民众皆区萌于夏禹之时。"[9]

为什么"夏禹治水"会成为人类文明始基的隐喻，而不是别的？这可能与"水"的"两面性"有关，也与中国古人对"水"的两面性的体认有关。一方面，水滋养万物是利他主义的一个象征；另一方面，也与"洪水"相关，"洪水"即是没有"循河道而流"的水，是一种缺失了"规则"的泛滥。"在中国古代，地下阴间即是水的世界（黄泉）。很可能，这地下阴间既是江河的总根源，也是淹没世界的滔天大水的源泉"，因而，夏禹把洪水引入河道，"使定居的农业生活成为可能"，[10]文明世界也得以展开。

"治水"不但是规范水的行动，也是为人类行为提供"规则"灵思的试验。水若不能"循道而流"肆意泛滥，它就会毁坏一切，人类就会失去生命的依托；人若没有"准则"，譬如"德性"与"法"，世界就犹如"洪水"无常无序。然而，要把无拘无束的水引入河道，并不是一件易事。除了具有熟知"水性"的经验，也须具有开沟引渠必要的丈量工具。《史记·夏本纪》中就有夏禹治水"左准绳，右规矩""行山表木，定高山大川"的记载。"准绳"与"规矩"这些概念在中国早期的形成，肯定与中国古人对水以及治水的经验有着密切的关联。在有关作为"准（绳）"的"法"的早期概念中，"水"大体提供了两个面向：一是由治水的丈量工具所提供的对"水"的"规范行为（引水入河道）"经验的援用："准绳"对治水的意义对"治人"照样有用；二是中国古人在对"静止的水"的观审中，体认到水自身所具有的"准绳"意象。荀子、庄子以及孔子对静止的水的物象所建构的"法"的意义，是中国法概念不同于西方罗马—日耳曼法文明最为精彩的一笔。

中国的古人有着丰富的治水经验，而水又有着如此多变的形态，"以至于它潜在的衍生意象多于其他的自然现象"。正是水多变的意象为中国的先哲提供了永不枯竭的想象力和创造力。由水的各种形态所激发的想象力与创造力，并不是由中国古代某个学派独享，而是为他们所共用。他们对水的沉思冥想是如此一致，不但能将他们内心所欲的东西都归结为水的形态，而且都确信由水的各种意象传达出的准则也适用于整个宇宙，包括人的世界。水作为大自然最为娇宠的物质所呈现的规律和准则对人也照样有效，它成了人类"德性"与"法"的理想模型。[11]

二　水的意象与法的隐喻

中国古代的文字家许慎在他著名的《说文解字》中，这样定义“水”：“准也。北方之行。象众水并流，中有微阳之气也。凡水之属皆从水。”这里，文字家许慎是将“水”与中国文化中的一个重要概念“准”联系起来的，其连结点来自对“宁静之水”的观审与想象。无疑，当水在静止的时候，我们通常会注意到它所具有的“平正”意象；而“准”的概念恰恰是通过对“平”之度量功能的体认建构起来的。正是“准”概念内含的“平”之意，才可以为治水的工匠作度量的标尺和准则。

《庄子》认为，静止的水面合于准则，可为木匠所取法，[12]也源自水之“平”的意象。以下典籍对“水”与“准”概念的关系都有相似的叙述与解释。“准者，所以揆平取正也。”（《汉书·律历志上》）“水者，万物之准也。”（《管子·水地篇》）[13]“水之为准也。养物平均，有准则也。水与准同声。”（《白虎通义》）王筠在《句读》中说：“《尚书大传》‘非水无以准万里之平’。”水，是这样一种物质：它天性向善，“上善若水”。这是中国哲人对水独有的领悟与沉想。

事实上，当心灵处于宁静的状态时，我们就会以“平和”的双眼看景致。“景致的新颖是一种看景的方式”，即是说，并不是“水”自身真正具有“养物平均”这样的特质，而是中国古代的观水者敞亮的心灵与“水”之物相互交融的结果。“水”之“平准”的特质是沉思者“给予”的。在沉思者的眼里，水是一种最有创造力的物质，它可使山变低沟壑变浅，自身就具有“准”的力量：既是高低不平的反对者，也是仲裁员，再狡猾的物质也逃不过它的眼睛；而它的善性又是那样平正无私，在它“利万物”以养育生命时，从不分高低贵贱、动物植物，作为天地万物中的每一个生物，都“平均”地领受它的恩赐。相反，作为万物中最高贵的人类世界却难以做好一件简单的事情：把“一碗水端平”。水是生命之源，也是人类行为模仿的楷模。对水的想象无疑可以建构起有关人类行为的“法”概念。

当“水”与“准”成为一种关系结构时，让我们再回到中国的文字家许慎那个有关“法”的定义：“灋，刑也，平之如水，从水。”问题是，作为文字家的许慎对“法”的这种运用是一种创造，还是对既有概念的解释？对于这个问题的回答，只要读过《管子》《庄子》以及《荀子》和《孟子》并不是一件难事。对许慎的这一定义持有疑义的当是近世以来的中

国法律学者。一位杰出的中国法律史家通过研究提出了如下见解："'灋'字结构表明：灋是廌触水去。换句话说，解廌触定，放在水上，随流漂去便是法"，"平之如水"乃"后世浅人所妄增"。[14]即是说，中国古代的法概念是司法性的，而非法理性的，"法"只是一种放逐刑的委婉说法。

中国法律史家的这个见解也为今时的法律学者所发挥："考察这个字（灋）的古义，当从人类学的角度入手。这里，水的含义不是象征性的，而纯粹是功能性的。它指把罪者置于水上，随流漂去，即今天所谓的放逐。"[15]还有法律学者对"平之如水"的意象提出了富有智性的质疑："仔细琢磨起来，许慎的解释在词源学上就是值得怀疑的。法的这个水旁为什么在这里就意味着公平？不错，水在静止状态下的特征之一是'平'，但这并不是水的全部特征或'本质'特征，甚至未必是其最突出显著的特征。水也是流动的，水还是由高处向低处流淌的，水是柔和的，水是清的水，水又是容易混浊的，等等。在所有这些明显可见的特征中，为什么单单'平'的特征被抽象出来，构成了这个法字，并且一定代表、象征或指涉了法律要求公平这一高度抽象了的维度？"[16]

然而，质疑者忽略了许慎定义中前面的那句话："灋，刑也。"被忽略的原因很简单：既然法被定义为惩罚性的规则或制度，那它又如何与"水""平"联系起来呢？其实，从文字学不难理解的问题，恰恰容易被我们现代人所误读。

许慎这里的"刑"，言指的并不仅仅是与现代的杀戮、惩罚有关的规则制度。"刑"在中国古文字学上有不同于现代的语义解释。《广雅疏证》就有："刑，正人之灋也……亦通作形。"而"形"即为"正"。应注意的是，"刑"的最早书写结构，左边是个"井"旁，而不是两个"干"字的拼合。《易经》说："井，法也。"上引《广雅疏证》也将"井"解释为"灋"："井者，法也，井训为法，故做事有法谓之井井。"《尔雅义疏》说："释文引韩诗云：刑，正也。正亦法也……法所以正人。故周礼注，刑正人之法。皆本古文为说也。"

在中国的古文字中，"刑""正""井""法"可以互训也许并非偶然。从"井水"的形式中，可以生成一种意象：清澈宁静，可作镜鉴。"对井梳妆"表达的就是这种意蕴。"水"与"平"的语义间的关联，是中国早期有关法的思想的一个重要模型。

质疑者的质疑让人尊重，但他们没有注意到一个关键之点：中国古

人对水的观审并不是对水的“分析”，其方式不是逻辑的、智性的，而是想象的、诗意的。作为文字家的许慎，也许并不是基于他对水的诗意想象创设了具有“平正”之义的法的意象，而只是对中国哲人有关“水—法”的这个本喻做了一个文字学的解释而已。质疑者不缺乏智性，但少了一种中国古代哲人的诗意的眼睛和心灵。用孟子的反话说，这叫“观水无术”，孟子的正话是赞美孔子的“观水有术”。质疑者是否注意到了孟子对孔子观水的赞美以及赞美的理由：“观水有术，必观其澜。日月有明，容光必照焉。”（《孟子·尽心上》）

《孟子·离娄下》记载，徐子曰：“仲尼亟称于水，曰：‘水哉！水哉！’何取于水也？”孟子曰：“源泉混混，不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海。有本者如是，是之取尔。苟为无本，七八月之间雨集，沟浍皆盈；其涸也，可立而待也。故声闻过情，君子之耻也。”

从质疑者的角度看，这段文字更是让人难以理解，而孔子这种赞美水的方式也让人莫名其妙，因为我们对水的这一意象并不熟悉；事实上：

这段文字中的相反意象——与泉涌之水日新月异相反，骤雨初歇，雨水终会在日照下挥发散尽——从这一个自然现象提取，经过解说或稍加思考便能理解。然而，孔子对水的赞叹与表述方式，无论如何，较易使人迷惑不解。孔子不解荣誉之义，故用无源之水作类比推理，来说明白己对拥有名不副实的荣誉的内心羞愧。孔子赞美水并从中提取了一条原则。这一原则——无源之水难以为继——他知道君子应该以言过其实的荣誉为耻。[17]

这说明，孔子作为诗意性的哲人自然有着自己观水的独特方式，他并不是以合乎逻辑的、“全面”的视角进行观审，而是根据自己内心的欲求提取某一个点作为自己的心得。许慎的那个定义只是解释了由哲人已建立起来的“水”与“平”的关系而已，不应该是他的创造；他摹写的，是中国哲人通过他们独特的观水方式而建立起的水与法关系的特有结构。

道家是观水的大师，他们通过对水不同形态的观审而与“道”建构起关系。老子说：“上善若水。水善利万物而不争，除众人之所恶，故几于道。”与老子相比，庄子对水的体悟具有由“道”推及“德“与“法”的特点：

万物无足以铙心者，故静也。水静则明烛须眉，平中准，大匠取法焉。水静犹明，而况精神圣人之心静乎！天地之鉴也，万物之镜也。夫虚静、恬淡、寂寞、无为

者，天地之平而道德之至，故帝王圣人休焉。休则虚，虚则实，实则备矣。虚则静，静则动，动则得矣。（《庄子·天道》）

水之性，不杂则清，莫动则平；郁闭而不流，亦不能清。天德之象也。故曰：纯粹而不杂，静一而不变，淡而无为，动而天行，此养神之道也。（《庄子·刻意》）

平者，水停之盛也，其可以为法也，内保之而外不荡也。德者，成和之修也。德不形者，物不能离也。（《庄子·德充符》）

庄子的观审方式是与他的心境有关的，这与上引质疑者的质疑相反，不但作为文字家的许慎没有顾及水的其他形态，而且作为哲人的庄子对水的其他形态似乎也不感兴趣，而偏爱“静止的水”，其原因是他认同孔子的观点：“人莫鉴于流水，而鉴于止水。”静止的水，不但因为“平”而映照出“法”的意象，而且直接与人的“心”性相吻合。法之“平”可以为行为之“准”，水之平可以为“万物之镜”。水静可鉴万物，心静则可以察天地之精微，镜万物之玄妙。这样，“静水”的意象与法、心境、人生关联在一起，构成了庄子的“静水”之观的特质。

与庄子不同，孔子不但“有水必观”，而且对水的各种形态所呈现的寓意更是兴趣盎然。在《荀子》中，孔子的得意门生子贡在与老师“春游泗水”时，向孔子问曰：

君子之所以见大水，必观焉者，是何？

孔子答道：

夫水，偏与诸生而无为也，似德。其流也埤下，裾拘必循其理，似义，其洸洸乎不屈尽，似道。若有决行之，其应佚若声响，其赴而仞之谷不惧，似勇。主量必平，似法；盈不求概，似正。淖约微达，似察。以出以入，以就鲜洁，似善化。其万折也必东，似志。是故君子见大水必观焉。（《荀子·宥坐》）

在这里，孔子体味的水已包含了“道德”与“法”的全部原则：水遍养天地万物而无自己所欲，是“德”；水循着自身的定理流必向下，像“义”；汹涌奔流而无穷尽，是“道”；水穿山入渊，无所畏惧，是“勇”；静止的水面平整无偏，同“法”；万物入水，洗濯必洁，像“教化”；百转千回而东去，是“志”。

正如论者所言：

水与人类行为一致性的观念，是以这样的假设作为它的合法性的，即支配自然与人类的原则是一样的。故此，孔子对水进行沉思遐想，儒家的荀子试图把水的各种现象与人的道德品质之间的关系系统化。体现在水与人类行为的原则间的相互关联的假设，并不囿于儒家；它是所有中国早期哲学文献的一般性假设。[18]

在这里，自然与人类行为的一致性，并不是通过逻辑建立起来的，而是得之于丰富的“想象力”：“想象首先从遥远的形象中汲取养料；想象面对广阔的远景展开；它从中划出一块隐蔽之地，汇集起更富有人性的想象。它从视觉的享受发展为更内在的欲望。”[19]即是说，水的各种形态在孔子的视野里并不是一种自然现象，而是一个蕴涵道、德、义、勇、法、正、善、志等人类属性的喻象形态。孔子在此确立的，是立足于自然与经验，对人类准则进行思考的一种方式。

事实上，当孔子把“水”当作对象加以观审的时候，他是在与自然万物作深切的对话，在自然万物转承演化中找寻人类准则。“水”指向的，是一个神秘莫测的未知世界，而孔子的智慧就是被这样一个世界牵引着，在各种不可言喻的形式中，思考着人类的生存状态和生存方式。

“水”向孔子敞开了一个巨大的、充满张力的想象空间和解释空间。

三　“水舟”之喻与法统

水把各种形象聚合在一起，溶解实体，在想象的非客观化使命中，在它的吸收使命中，帮助了想象。水还带来了一种句法结构，形象的持续连贯，以及形象的温和的运动，这种运动激发同事物连在一起的遐想。[20]

中国的哲人不但从“静止的水”的形态中建构了思考法的模型，而且他们还从对“水”这种物质的特性与品质的沉思中，直接或间接建立起中国的政治法律关系原型。为人熟知的“水可载舟，也可覆舟”的“水舟”之喻，是中国政治法律思想中有关统治者与他的人民关系的最早模具。[21]这种表达方式是一种警句，它告诫治者与被治者双方应正视这样一种相互依存关系：统治者既不能漠视人民的欲求，人民也应服从贤明君王的统治。而能不能重视这样一种关系，是衡量统治者是否贤明的重要标志。同理，一种法律若只是为了统治者的利益，统治者不但不会从这种特权中获益，而且还会招致政权危机。“水舟关系”是双方都能获益的

一种关系，是中国古典民本思想的重要隐喻。

孟子对水的特性也有相类似的领悟。“水”是孟子建构他的“仁政”思想体系的最为原始的质料：

民之归仁也，犹水之就下，兽之走圹也。（《孟子·离娄上》）

水自然流必向下的特性，是贤明的君王懂得如何赢得他的人民效忠的一个象征。在孟子看来，水的这一特性对所有智力健全的统治者都具有启迪的效用：当统治者用“仁心”对待他的人民时，人民就会自然而然地向他靠拢并效忠于他；相反的情形是，统治者的暴虐必然引起人民的憎恶，人民回报于他的当然不是忠顺，而是反叛。人民只归顺对他好的人。其反面的证据是，“殷鉴不远，在夏后之世”。暴虐的纣王之所以被推翻，就是他不懂得“水之就下”这一特性所蕴含的意义。这里的“归”是一个颇具意味的字：它意指“回家”。“归”的运用与孟子对水性与人性的一致性观念有关。在他看来，人民天生具有“仁心”，所以归顺“仁君”并不是一种选择，而是顺其性而已，就像“回家”那样自然。这犹如水向下而流不是水的选择而是它的特性一样。

在中国哲人对水的审视与想象中，有一个突出的特点是：他们注意最多的是“静止之水”、“流动之水”以及“源头之水”，而且水的不同意象都是由“河水”提供的，很少有对“海水”发生兴致的。因为“海水是一种非人性的水，海水缺少可直接为人服务的可敬本原”，相反，“源头之水”却是一种值得称颂的水，因为“河的源头对河的整个流程负有责任并享有它的功德。河的力量源于源头”。[22]

荀子钟情的恰恰是这“源头之水”，而他对“君”与“法”关系的设定，也是以“源头之水”作为本喻的。具体地说，荀子将水的“源头”看作“君”之象征，“流”则是“法”的意象。“法”由“君”出天经地义：

有乱君，无乱国；有治人，无治法……法者，治之端也；君子者，法之原也……故械数者，治之流也，非治之原也；君子者，治之原也。官人守数，君子养原；原清则流清，原浊则流浊。（《荀子·君道》）

这一来自“源”与“流”关系的中国法观念，是不同于罗马—日耳曼法文化的最关键之点：在西方人看来，法的合法性在终极的意义上来自一种超验的法则或理性；而在荀子看来，法作为人类行为规则的有效性与

道德律令无关。荀子告诉我们的，是人类习惯怎么做而非应该怎样做，以及法事实上来自何处而不是应该来自何处。至高无上的君主既是法的事实上的创造者，也是为法律权威提供最可靠保障的源泉。

荀子也许会赞同“恶法”存在这一事实，但赞同的理由肯定是不同的。在西方人看来，“正义”是判断的标准，符合正义的法即为良法，反之即是恶法；荀子则认为，判断恶法的标准极其简单：“原清则流清，原浊则流浊。”君主不但是法的创造者，也是法的善恶的判准。换言之，尧舜的典章制度之所以是“善”的，是因为它的创造者的伟大，“宪章文武，祖述尧舜”；相反，夏桀与商纣的典章制度之所以是“坏”的，主要不是因为其典章自身，而是因为其创造者是坏的。这一来自“源”与“流”的法观念模型也可以解释，为什么中国自古以来都强调统治者“以身作则”的重要性。被“水”的这一特性打上中国印记的，不是哪一个学派，而是整个中国的法文化。

中国古代的另一位思想家——管子，除了在“源流”关系上与荀子一样表达他的思想之外，他还告诫说，为了使法对人的行为发生作用，立法者还要充分注意“水”与人之“性”的关系：

齐之水道燥而复，故其民贪粗而好勇。楚之水淖弱而清，故其民轻果而贼。越之水重浊而洎，故其民愚疾而垢。秦之水泔最而稽，淤滞而杂，故其民贪戾，罔而好事。齐晋之水枯旱而运，沉滞而杂，故齐民阿谀谄谀葆诈，巧佞而好利。燕之水萃下而弱，沉滞而杂，故其民愚憨而好贞，轻疾而易死。宋之水轻劲而清，故其民闲易而好正……是以圣人之治于世也，不人告也，不户说也。其枢在水。（《管子·明法》）

可以说，《管子》的主题“本道行法”的形成，也是从水和其他物质的意象中寻找本源的。

管子以及中国法家的“因道全法”的思想往往被人们所忽视。事实上，这一思想与水的意象直接关联，它本源于水和其他物质。“法”是一套人为的普遍规则，它来源于对水之义律和“秩序”的模仿。西方传统把自然科学解释为在世界中普遍起作用的力量，而中国的管子和法家仅仅承认像水这样的自然的自发和谐，坚信通过人的努力——“因道全法”，人和自然可以达到一致。而且，在管子与中国的法家看来，存在于自然中的和谐，远不是由某些抽象的“自然法则”先定的，而是构成存在过程的那些内在相关要素整合的结果。

四　结语

物质不管经过何种扭曲，何种分割，它依然是其自身。物质在两种意义上使自己有价值：在深化的意义上和在飞跃的意义上。从深化的意义上讲，物质似是不可测的，似是一种奥秘。从飞跃的意义上讲，它似是一种取之不竭的力量，一种奇观。在这两种情况中，对某种物质的思考培育着一种敞开的想象。[23]

无疑，在中国的先哲眼中，“水”是最具资格的这种物质。水不仅给哲人灵思，而且它本身也具有一种飞跃自身的力量。并不是水自身的“形式”赋予了遐想者驰骋的想象，而是沉思者创造了水的“形式”。

当哲人孔子站在川流不息的岸边，凝注东去的江水发出感悟：“逝者如斯夫！不舍昼夜”时，并不是“流水”自身携带了“时间”的意义，而是遐想者赋予了它“时间”的形式。相反，当西方的诗人凝视着一池止静的春水时，他会创造出不同于中国哲人的另一种形式：“黄色的花，永久地注视着倒影在宁静水晶中的倦忌的双眼。”（雪莱）这样的一种形式，“从现实的目光看，这是一个很糟的形象：并不存在花的眼睛。但对诗人的梦来说，花会看到，因为花在纯净的水里照着自己”。[24]

任何想象都是物质与遐想者交互作用的结果，是物质使遐想者具有了梦幻般的创造力。想象，并不是瞬间的走神，但也无需借助于逻辑，也无需理智帮忙，只要有一个敞开的心灵和一双诗意的眼睛就够了。克洛代尔说，“内心所渴望的一切都能还原为水的形象”。[25]从这个意义上说，水不但成了中国哲人有关法思想的本喻，而且从特性上，它也是人类自恋本质的最佳替代品。

注释

[1] 转引自［美］艾兰：《水之道与德之端——中国早期哲学思想的本喻》，张海晏译，上海人民出版社，2002年，第11页。

[2] 参见［美］艾兰：《水之道与德之端——中国早期哲学思想的本喻》，第11页。

[3] ［美］艾兰：《水之道与德之端——中国早期哲学思想的本喻》，第14页。

[4] 这种本喻是哲学家所说的“概念体系”（conceptual schemes）的一个面向。有的把它理解为“逻辑命题”（1ogical proposition）。“在哲学家称作‘概念体系’的命题系统的根基，存在着前逻辑的知觉式样……当我们试图把握另一文明的思想时，这点显得尤为清楚，所有思想都建立在类比化的基础之上。”［英］葛瑞汉（A.G.

Graham）：《有关中文的概念体系与语言相对主义》（*Conceptual Schemes and Linguistic Relativism in Relation to Chinese*），转引自上引，艾兰书，第15页。

[5] 关于“水”的西方喻意，可参阅《圣经·创世纪》，“神说：‘我与你们并你们这里的各样活物所立的永约是有记号的。我把虹放在云彩中，这就可作我与地立约的记号了。我使云彩盖地的时候，必有虹现在云彩中，我便记念我与你们和各样有血肉的活物所立的约，水就再不泛滥毁坏一切有血肉的物了’”。在中国的早期文献中，洪水最重要的特征被描述为没有任何流通的渠道或者被看作不因循渠道而流的一种物象。《孟子·滕文公下》说：“天下之生久矣，一治一乱。当尧之时，水逆行，泛滥于中国；蛇龙居之，民无所定；下者为巢，上者为营窟。书曰：‘洚水警余。’洚水者，洪水也。使禹治之。禹掘地而注之海，驱蛇龙而放之菹；水由地中行，江、淮、河、汉是也。险阻即远，鸟兽之害人者消，然后人得平土而居之。”挖河筑堤，引水循着渠道有序的流动，便是创造一个文明世界的第一步。

[6] 陆贾：《新语·道基》。

[7] 《史记·夏本纪》。

[8] 《山海经·海内经》。

[9] 康有为：《孔子改制考》，中华书局，1958年，第9页。

[10] [美] 艾兰：《水之道与德之端——中国早期哲学思想的本喻》，第43页。

[11] 为了进一步理解中国古代的法思维的建构方式如何不同于罗马—日耳曼，引用艾兰教授的以下的这段话是有益的。她在解释中国古人“物我一体”的思维方式时做了如下的叙述：“西方人在动物与植物之间有着明显的区分，而在中国人的概念体系中，动植物被划归于同一个范畴的‘物’。因为植物生长与再生是‘物’这个概念的关键之所在，于是，植物生长的原则从植物自身扩展到对所有生命的理解，其中包括人类。由此，人不是所谓的‘理性动物’（reasoning animal），而是恰当培养后便可生长成熟的具有特定潜质的生物。作为一个物种，人被界定为万物之中独具‘心’的物。”（前引艾兰书，第109页）对这一隐喻的认知，是理解自然的水与人为的法之间关系的关键之处。

[12] 《庄子外篇·天道第十三》：“水静则明烛须眉，平中准，大匠取法焉。”

[13] 这里的“万物”一词包括了宇宙间的所有生物，人类当然也不例外。《管子》所传达的恰是中国“法”文化有别于罗马—日耳曼之关键所在：“法”作为人类行为之“准”并不是来自于一个超验的律令，也不是源于人的理性“自然法”，而是人类对自然的模仿。“水”无疑是人类效仿的最佳之物。

[14] 蔡枢衡：《中国刑法史》，广西人民出版社，1983年，第170页。

[15] 梁治平：《法律的文化解释》，三联书店，1994年，第283页。

[16] 苏力：《法的故事》，《读书》1998年第7期。

[17] [美] 艾兰：《水之道与德之端——中国早期哲学思想的本喻》，第5页。

[18] [美] 艾兰：《水之道与德之端——中国早期哲学思想的本喻》，第24页。

[19] [法] 加斯东·巴什拉：《水与梦——论物质的想象》，顾嘉琛译，岳麓书

社，2005年，第42页。

[20] [法]加斯东·巴什拉：《水与梦——论物质的想象》，第14页。

[21] 《荀子·王制》："马骇舆，则君子不安舆；庶人骇政，则君子不安位；……庶人安政，然后君子安位。《传》曰：''君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟。'此之谓也。"《孔子家语·五仪解》载，孔子曰："夫君者，舟也；人者，水也。水可载舟，也可覆舟。君以此思危，则可知也。"《后汉书·皇甫规传》载，皇甫规对策曰："君者，舟也；人者水也。群臣乘舟者也，将军兄弟操楫者也。若能平志毕力，以度元元，所谓福也。如其怠弛，将沦波涛，可不慎乎！"

[22] [法]加斯东·巴什拉：《水与梦——论物质的想象》，第168页。

[23] [法]加斯东·巴什拉：《水与梦——论物质的想象》，第3页。

[24] [法]加斯东·巴什拉：《水与梦——论物质的想象》，第29页。

[25] 转引自[法]加斯东·巴什拉：《水与梦——论物质的想象》，第165页。

权力与技术——对劳动教养问题的一个宪法学分析

一

劳动教养的宪法根据

问题的分析研究可有许多侧面和角度。中国的劳动教养本身就是一个“场”，它复合了当代中国的多种因素。由此，它就为我们分析中国的某些问题提供了一个角度、一种方法：透过它，我们可以对中国当代史的价值作出一些判断，并在权力和技术的层面上对当代中国的宪制理念作出另一种诠释；它也能对中国法律制度的结构、功能和价值作出不同的说明。它本身或许就是当代中国的一个隐喻，隐秘着人、社会、生活、权力、权利等问题解释的密码。这里，我们首先把它看作一种“非正式”的制度，即一种没有清晰边界的、不断延展的制度。“非正式”还包括这样一层意思：从起源到流变，它本身就是一个由多种成分构成的复合体，无论从哪种单一的因素出发都无法对它作出精确的解释。因为它强调对某些“特定的人”的意义，所以它被看作一种完成人的自我转换以成就某种理想的特定的工具和制度。它似乎被设想为不但能对人的行为而且也能对人的思想发生效力，因而它又是一种规则体系。因为它不是为了赞赏人的某种品行，而是为了遏制某种品行而设计的，且那些“特定的人”不管主观上愿意与否都必须接受强加于他们的这种“遏制”，所以它又具有某种惩戒性。它或许还是一种“黑色”的符号和象征，表示了被适用于这一制度的“那些人”的病态、丢脸、羞愧和耻辱。它是无声的宣告，一个人因为某种品行必须为自己的名誉、尊严付出代价。“这个人被劳教过”，本身就预设了他即将为此所付出的代价。

当然，这并不是说，劳动教养本身就是中国宪制化制度的一个具体组成部分，而是说，它与社会主义中国所进行的宪制化有某种关联。发现这种关联并对其作出解释，是本文的主要任务。要说明的是，本文并不是对中国劳动教养制度的整个演变过程所作的一个描述，而是截取了它生成阶段所牵连的众多问题进行分析，借此以描述社会主义中国的宪

制化过程的特质、目标和价值。职是之故，本文的分析着重于社会主义中国的第一个“劳动教养法”。

1957年8月1日，全国人民代表大会常务委员会第78次会议批准了国务院的《关于劳动教养问题的决定》，8月3日，以国务院总理周恩来的名义公布。主要内容如下：

根据中华人民共和国宪法第一百条的规定，为了把游手好闲、违反法纪、不务正业的有劳动能力的人，改造成自食其力的新人；为了进一步维护公共秩序，有利于社会主义建设，对于劳动教养问题，作如下决定：

一、对于下列几种人应当加以收容实行劳动教养：

（1）不务正业，有流氓行为或者有不追究刑事责任的盗窃、诈骗等行为，违反治安管理、屡教不改的；

（2）罪行轻微，不追究刑事责任的反革命分子、反社会主义的反动分子，受到机关、团体、企业、学校等单位的开除处分，无生活出路的；

（3、4种略）。

二、劳动教养，是对于被劳动教养的人实行强制性教育改造的一种措施，也是对他们安置就业的一种办法。

对于被劳动教养的人，应当按照其劳动成果发给适当的工资；并且可以酌量扣出其一部分工资，作为其家属赡养费或者本人安家立业的储备金。

被劳动教养的人，在劳动教养期间，必须遵守劳动教养机关规定的纪律，违反纪律的，应当受到行政处分，违法犯罪的，应当依法处理。

在教育管理方面，应当采用劳动生产和政治教育相结合的方法，并且规定他们必须遵守的纪律和制度，帮助他们建立爱国守法和劳动光荣的观念，学习劳动生产的技术，养成爱好劳动的习惯，使他们成为参加社会主义建设的自食其力的劳动者。

（三、四、五略）。

这个法律或法规，涉及几个非常重要的东西：一，法规援用社会主义中国的第一部宪法作为它的合法性。事实上，在社会主义中国的历史上，颁行一个行政法规或某个法律很少直接援用宪法，而它在这里援用宪法的具体条文，颇令人寻味。这表示立法（规）者是在坚守社会主义中国所开始的宪制化趋向，还是在背离这个趋向？二，由援用宪法所带来的问题是，本法规所规定的劳动教养对象的第二种：反革命分子、反社会主义的反动分子，到底是宪法性的概念，还是该法规创造的概念？三，该法规自我证明的合法性根据是1954年社会主义中国的第一部宪法的第一百条，那么，为什么该法规要援用宪法的第一百条而不援用第十九条作为自己的合法性呢？

若要对此作出一个合理的解释，首先必须弄清楚该法规所隐含的对劳动教养性质的某种判断。

劳动教养性质之辩：为什么适用宪法第一百条而不适用第十九条

虽然，国务院《关于劳动教养问题的决定》给了劳动教养一个定义式的说明，但从法律学上讲，这不是对其性质所作的法律解释，由此便引起了有关性质问题的争论。1986年，《中国法制报》发表了题名“劳动教养是一种治安管理处罚”的文章，从题名我们便知道作者直率的见解和观点。对此，《人民公安报》又刊载题名“劳动教养不同于治安管理处罚”的文章，提出了另一种观点：劳动教养既不同于刑事处罚，也不同于治安管理处罚，而是独立于二者之外的一种行政措施。之后，《人民公安报》发表《浅谈劳动教养性质》一文，进一步强调劳动教养不是处罚，而是对被劳动教养的人实行强制性教育改造的一种行政措施。在这些讨论中，《谈谈劳动教养的性质及其发展趋向》一文颇为引人注意。文章认为，劳动教养具有“交叠性”，其性质相互交叠、重合，无论用哪一种单一的解释都无法为其正确地定性。具体讲，劳动教养具有三方面的性质：一是带有行政处罚性；二是兼具刑事处罚性；三是含有保安处分性。[1]

作为一个专门研究与刊载劳动教养问题的杂志，《犯罪与改造研究》对之也给予极大的关注，不连续地刊载了有关这个问题讨论的文章。总括起来看，这些文章在肯定劳动教养处罚性质的前提下，就劳动教养的处罚性质问题进行了讨论，当时主要存有五种意见，即行政处罚；最高或最重处罚；治安行政处罚；治安管理处罚；集行政处罚、刑事处罚与保安处分于一体的处罚。与此同时，多数文章又同时承认劳动教养有强制性教育改造的属性。在起草的《劳动教养法（第七稿）》中，其性质被表述为“劳动教养是对被劳动教养的人实施强制性教育改造的治安行政处罚”。[2]具体可以表述为：“劳动教养是一种治安行政处罚，它的方式就是强制性教育改造。”“劳动教养就是对被劳动教养人员实行的强制性教育改造，是一种治安行政处罚，是我国特有的一种治安制度。”劳动教养的实质就是强制性教育改造。[3]中国的司法行政权威机关也用类似的“社论”形式对之作出了官方解释：“劳动教养作为中国特有的一项法律制度，是对被劳动教养人员实行强制性教育改造的行政措

施。”[4]虽然官方已作了裁判，但已进了劳动教养理论“场”的“人员”似乎并不在乎这个结论。[5]

应注意的是，除“安置就业的一种办法”的用语被省略了以外，中国司法行政机关的解释与1957年国务院《关于劳动教养问题的决定》的定义式说明所表达的精神基本是一致的。为什么要把这个重要的表述省略掉呢？既然是一种“安排就业的办法”，那么，“安排”的方式在理论上当然包括“强制安排”，但在理论上把“安排就业”解释为一种“处罚”则是很难圆通的。

对法律的解释大体上有两类：一种是“应然解释”，即阐释者根据某种理论对某种法律的实践作出自己的学理性判断，如上述学者们的观点。这种解释的优点是，它能根据某个法律实践的实际运作状况，对其过程及其方向作出恰当的描述。其缺点也正是它的优点不及之处：它无法阐释立法者的真正意图。另一种能克服此类缺点的解释，即“立法意图的解释”。此类解释不太在意学理，也不太关注此种法律变迁的过程及其方向，也不着意描述法律运作的实际，而刻意追究的是立法者立法背后的东西。本文采用的是后者，因为劳动教养的立法意图解释是揭示劳动教养问题与中国“宪制化”关联的一种重要方式。由此，我们就不难发现，1957年国务院《关于劳动教养问题的决定》对劳动教养性质问题的处理，采取的是“模糊性”立场。它只言说宪法的根据，而不从法律意义上定性，这可以为以后的“劳教”实践和运作留下充分的弹性和空间。但这个法律或法规的立法意图又是非常实际的，它首先是为因应当时社会主义中国的问题而提出的一个“办法”，企望通过“必要的强制”，既能达到“改造人”的目的，又能为某些人提供“就业”，以缓解社会主义中国初期所面对的就业压力。目标的双重期待是该法律或法规的主要特色，同时，也因为双重目标的急切性，立法者刻意淡隐“惩戒”的性质和色彩，以服务于社会目标，这是非常易于理解的。

从法律学的角度讲，“惩罚”与“强制性教育改造”隐含的内容是不同的，前者是“报应性”和“补偿性”的。“惩罚”即受罚人在法律上领得的一种“对等”的“待遇”——“加害于人者必受其害”，并以此来彰显法律的公平和正义。公平、正义观念或多或少是与人类对“复仇”“报应”的诉求有关联的。反过来说，对受罚人的“惩罚”也就是对受害的他人或社会在法律上的一种“心理补偿”。惩罚的直接目的并不是为了受罚人的“改过自新”，因为“改过自新”并不需要通过“惩罚”的手段和途径来实现，虽然立

法者常常作这样的宣告。知识考古学已经证明，“惩戒”不但不会使受惩戒人改过自新，而且还会引起更大的“不服从感”，甚至产生一种“颠覆心理”。说得直白一点，从惩罚中得益的，不是受惩罚人本身，而是他人或社会。而“强制性教育改造”则与之不同，它是“为己性”的，被“强制性教育改造”的人之所以被“强制”，首先是因为他背离了某种“公认”的价值体系，而成了基督教中的“迷途羔羊”，为了让他找到“回家”的路，迫使他回头，最终成为社会共同体根据某种已确立的权威准则能够接受的成员。“强制性教育改造”既是一个“为己”的制度，也是一种思想体系：它来自卢梭主义的理念，是“强迫自由”的中国式表达。在本质上，它是卢梭主义的一种关怀方式，是为了被“强制性教育改造”人自身的价值，为了他的“新生”——一个合乎权威目标体系的人生之路的思想。它体现了对某种价值体系坚决维护的决心和信心，体现了立法者的一种理想以及对人的一种特有的关怀。这也是立法者在寻找被“强制性教育改造”之人时，刻意淡化“惩罚”特性的主要原因。

“惩罚”与“强制性教育改造”的不同也包含了“适用对象”上的原则区别：对那些无可救药的、“罪孽深重”的决死不认知权威价值体系的人，立法者是不抱什么希望的，他们被剔除于“强制性教育改造”之列。相反，经过立法者的仔细打量，“强制性教育改造”只适用那些脸上还挂着一丝善意微笑的，虽对权威价值体系存疑义但经过教育仍有可能回归的人。这也可以解释为什么国务院《关于劳动教养问题的决定》不援用宪法第十九条而援用第一百条。

1954年宪法的第十九条规定：

> 中华人民共和国保卫人民民主制度，镇压一切叛国的和反革命的活动，惩办一切卖国贼和反革命分子。
>
> 国家依照法律在一定时期内剥夺封建地主和官僚资本家的政治权利同时给以生活出路，使他们在劳动中改造成自食其力的公民。

第一百条规定：

> 中华人民共和国公民必须遵守宪法和法律，遵守劳动纪律，遵守公共秩序，尊重社会公德。

第十九条规定的内容看起来与劳动教养立法有着更直接的关联，但

仔细辨察，这个链条在关键处是断裂的。第十九条是这样一种宣告：为了维护某种已确立的价值体系，对那些抵抗这些价值的敌人实行打击本身就是宪法的一部分。换句话说，第十九条是为了实施某种打击而作宪法性的授权，是一个关于党和国家权力的条款。而那些被“强制性劳动教育改造”的人显然没有被立法者划归“敌人”的阵营，党和国家对他们仍抱着某种希望、某种特定的关怀。职是之故，作为一种“为己”的制度，劳动教养的设计和实施也就无须宪法的授权。然而，问题是，除了第十九条，似乎1954年宪法再没有为劳动教养留下可依赖的东西。既然第十九条不能援用，剩下的也只有第一百条了。这是一个国民义务的条款，而不是一个有关党和国家权力的授权条款。在这里，立法者为了寻找劳动教养的宪法性依据，已把国民义务转换成党和国家的权力了。问题不是能否从国民义务的宪法性规范中派生出国家权力，而是作为一种“为己”的教育改造制度，劳动教养根本就不需要宪法的授权和提供根据。为什么立法者非要找一个宪法的依据呢？这里边是否还有其他原因？

一个新概念：“反社会主义的反动分子”

立法者之所以要把宪法第一百条作为劳动教养立法的依据，除了初期社会主义中国的立法者已具有的宪制意识，还因为他们必须以宪法为武器对劳动教养立法的反对者作出反击，而从1957年8月3日《为什么要实行劳动教养》的《人民日报》社论中便可听到出拳的铿锵声音：

在我们国家里，社会主义事业蓬勃地发展，人民群众的劳动热情空前高涨，社会主义新的道德风尚，得到高度的发扬，社会秩序出现了历史从来没有过的安定局面。这证明了社会主义制度的极大优越性。但是，我们还没有把所有的坏人改造好，没来得及把旧社会遗留下来的污毒都扫除尽净。在国内，除了那些残留的，数量比过去少得多的应该依法判刑的反革命分子和其他犯罪分子以外，还有一些坏人……对上述几类坏分子，必须实行劳动教养，才有可能予以改造，才能维护国家的法纪，才能巩固社会主义的秩序。这是显而易见的道理。

但是，右派分子为了破坏社会主义的法制，却极力反对我们的政府对于这些坏分子的取缔……

我们决不要以为前面所说的那些流氓、阿飞、盗窃、诈骗分子、反革命分子、反社会主义的反动分子及其他各种坏分子，仅仅在社会上有，其实在我们的机关、团体和企业、学校内部也有；他们不仅在城市里有，在农村同样也有。这是旧社会遗留下来的消极因素，我们还不可能在短期内把这些人改造好。这些人虽然是极少数，但是

他们给国家和人民带来的破坏作用，却是值得严重注意的。

对这些不劳动，不工作，到处起破坏作用的人，人民政府如果放任不管，不加以适当处理，这种恶劣倾向就会蔓延发展，这种坏分子还可能增多起来，社会秩序就会无法维持。社会主义的道德风尚就会被他们败坏，我们的社会主义建设事业就会受到严重的影响。而且，他们又往往变成反革命分子利用的对象。

事实证明，对于这些坏分子，一般地用说服教育的办法是无效的；采用简单的惩罚办法也不行；在机关、团体、企业内部也决不能继续留用；让他们另行就业又没有人愿意收留他们。因此，对于这些人，就需要有一个既能改造他们，又能保障其生活出路的妥善办法。根据人民政府长期的研究和考虑，把他们收容起来，实行劳动教养，就是最适当的也是最好的办法。

这个办法用通俗的语言来说，就是国家把这些坏分子收容起来，加以安排，给他们适当的劳动条件。例如由国家举办一些农场和工厂，组织他们生产，甚至强迫他们生产，用这种办法使他们有饭吃。这样说来，劳动教养既是通过他们自己的劳动来养活自己；同时也是通过劳动来改造他们自己。这正表现我们社会主义国家对这些人的生活、劳动、前途的关怀和负责精神。国家对他们的处理和安排，也正是为了保障绝大多数劳动人民的自由幸福生活和社会主义秩序不受破坏……

劳动教养的决定，经过全国人民代表大会常务委员会批准，就具有立法性质。这是我国社会主义改造和法制建设中的一大创举，是贯彻宪法第一百条的一个具体措施。右派分子攻击我们实行劳动教养违反宪法，这是最露骨的一种恶意攻击。劳动教养办法具有改造社会的重要意义，和长远的目的，它不仅适用于目前，而且适用于整个过渡期间。就是在社会主义建设成功以后，如果还有这种坏人存在，劳动教养的办法仍然有它的实际意义。因为坏人只有通过劳动才能够彻底加以改造。[6]

这段不短的文字，已经把劳动教养的性质、功用、为什么要援用宪法说得清清楚楚、明明白白。它所指涉的劳动教养对象和使用的文风包含了那个时代所有的重要信息。其中，“反革命分子”“反社会主义的反动分子”“坏分子”“右派分子”这些概念以及它们之间的联系，社论是毋须言说的，因为它们早已为社会主义中国的国民内化于自己的观念中了，虽然对这些概念本身仍然相当地模糊。注意到这些概念之间的区别，对我们进一步解释劳动教养与社会主义中国宪制化的关联方式是非常重要的。

在1954年宪法中，只有反革命分子的概念，而没有上述其他用语，而且，国务院《关于劳动教养问题的决定》也没有使用“右派分子”这样的字眼。只有在这篇权威的社论中，反革命分子、反社会主义的反动分子、右派分子才一块出现了。也就是说，反社会主义的反动分子并不是来源于宪法，而是《关于劳动教养问题的决定》自己创造的一个概念。

当然，一个法律的合法性并不意味着其概念非有宪法来源不可，但这种情况出现在初期的社会主义中国，它便有另一种意思。它让许多中国知识分子想到那个令人沮丧的1957年。也就是说，在宪法运行了三年以后，中国发生了新的变化，中国的政治精英不但对反革命分子存有一份警觉，而且还发现了一个新东西正在吞噬社会主义中国的健康机体，这个新的病菌被命名为“反社会主义的反动分子”。

反社会主义的反动分子与右派分子除在反动的程度上有所不同之外，基本上是一个概念，这可从1957年7月毛主席写下的这段重要文字中辨别出来：

资产阶级右派就是前面说的反共反人民反社会主义的资产阶级反动派，这是科学的合乎实际情况的说明。……这种人不但有言论，而且有行动，他们是有罪的，“言者无罪”对他们不适用。他们不但是言者，而且是行者。是不是要办罪呢？现在看来，可以不必。因为人民的国家很巩固，他们中许多又是一些头面人物。可以宽大为怀，不予办罪。一般称呼“右派分子”也就可以了，不必称为反动派。［7］

在《一九五七年夏季的形势》一文中，毛主席又运用“敌我矛盾”两分的方法，进一步对右派分子和反动分子这两个概念进行了论辩：

在我国社会主义革命时期，反共反人民反社会主义的资产阶级右派和人民的矛盾是敌我矛盾，是对抗性的不可调和的你死我活的矛盾。

向工人阶级和共产党举行猖狂进攻的资产阶级右派是反动派、反革命派。不这样叫，而叫右派，一是为了便于争取中间派；二是为了便于分化右派，使一部分右派分子有可能转变过来。

最后不能转变的那一部分资产阶级右派分子是死硬派，只要他们不当特务，不再进行破坏活动，也给他们一点事做，也不剥夺他们的公民权。［8］

也就是说，右派分子这个名称是根据对权威价值体系和意识形态的立场与态度来确定的，丈量的工具则是由党和国家的权威确立起来的、并极具弹性的一种尺子。［9］

既然右派分子已经按照尺寸做出来了，就会派上用场，就会有一个处理他们的办法：

对右派是不是一棍子打死？打他几棍子是很有必要的。你不打他几棍子他就装死。对这种人，你不攻一下，不追一下？攻是必要的。但是我们的目的是攻得他回

头。我们用各种方法切实攻，使他们完全孤立，那就有可能争取他们，不说全部，总是可以争取一些人变过来。他们是知识分子，有些是大知识分子，争取过来是有用的。争取过来，让他们多少做一点事。而且这一回他们帮了大忙，当了反面教员，从反面教育了人民。我们并不准备把他们抛到黄浦江里头去，还是用治病救人这样的态度。也许有一些人是不愿意过来的。像孙大雨这种人，如果他顽固得很，不愿意改，也就算了。我们现在有许多事情要办，如果天天攻，攻他五十年，那怎么得了呀！[10]

这意味着已经为劳动教养准备好了对象。

劳动教养的设计和实施，也许并不是针对资产阶级右派分子的，但它确实是回击资产阶级右派分子猖狂进攻的锐利武器。锐利的武器通常都伴随着它的敌人而诞生。其实，这个武器早在1957年国务院《关于高等学校1957年暑期毕业生分配工作的几项原则规定》中就已初露端倪：

在这次整风运动中发现高等学校（包括中等技术学校、中等专业学校）本届毕业生中有极少数思想行为严重反对社会主义的分子和其他坏分子。对于这种分子，一般地国家仍应该给以生活的出路和继续改造的机会。……对本届毕业生，各校都应该根据他们的日常表现，特别要根据这次整风运动最后的表现给他们作出政治审查结论。今后每届毕业生，都应该作出政治审查结论。其中思想行为严重反对社会主义的分子和其他坏分子，除了有反革命罪行和违法乱纪行为的应该依法判处劳动改造或者劳动教养的以外，其他都应该给以工作考查。

1958年1月29日，国务院第96次全体会议通过了中共中央和国务院《关于在国家公职人员和高等学校学生中的右派分子处理原则的规定》，该规定提出了处理右派分子的六条办法，最重要的一条就是劳动教养。

据统计，1957年被定为右派分子的有552877人，而有多少右派分子被劳动教养则未有统计数字。据说，全国55万右派分子中一半以上失去了公职，相当多数被劳动教养或监督改造。既然劳动教养是安置那些被开除公职无生活出路的人，那么也应该有27万以上的人被劳动教养。[11]

二

从现在的角度讲，右派分子就是知识分子，绝大多数是被误解了的

人，可以叫作被误解了的知识分子，是党和国家在保卫既定的价值体系和意识形态中一个小小的疏忽。被误解是容易解决的，现在不就被正解了吗？劳动教养制度之于知识分子不只是一种强制性的方式而已，而且关涉了中国宪制化中的知识分子改造，以及如何处理知识与权力之间的关系等问题。在这里，劳动教养只是一个象征符号，它可以向我们预示出社会主义中国宪制化的特质及其基本走势。

知识分子：一个难以定位的人群

从根本上说来，知识分子更多的是一个文化概念而非政治概念，中西对之自然有不同的理解和用法。西方学者的解释是：

> "知识分子"一词在20世纪初刚被创造出来的时候，是为了重申并复兴知识分子在启蒙时代的社会核心地位，重申并复兴知识分子在启蒙时代的与知识的生产和传播相关的总体性关怀。"知识分子"一词用来指称一个由不同的职业人士所构建的集合体，其中包括小说家、诗人、艺术家、新闻记者、科学家和其他一些公众人物，这些公众人物通过影响国民思想、塑造这种领袖的行为来直接干预政治过程，并将此看作他们的道德责任和共同权利。[12]

据中国的研究者考析，在英文中表达知识分子的概念有两个，一个是Intelligentsia，另一个是Intellectual。它们的历史意义是不同的，前者来自东欧，有特殊的历史含义。波兰的社会学家吉拉（Gella）认为，Intelligentsia来自波兰，是指受过相当教育并具有强烈社会意识及批判态度的人，他们在社会中是拥有特殊地位的一个阶层。后者来自法国，法文中的Intellectuals是指一群在科学或学术上杰出的作家、教授及艺术家，他们批判政治，是当时社会意识的中心者。这种传统源于法国大革命后的一批受过教育的人们。他们反抗当时社会既有的标准，鼓吹实证哲学，具有浓厚的革命气息。他们长年逗留在咖啡店中高谈阔论，带有波西米亚圣徒式（Messianic Bohemians）的精神，以天下为己任。就传统来看，Intellectual没有东欧传统中具有的社会阶层的含义，但总体来看，西方传统所界定的知识分子有一个共同的特点：他们对社会具有强烈的意识，对政治采取批判的态度，是一个不满现状的人群。[13]

在西方，知识分子的概念往往蕴含了以下两个要素，舍其此，知识分子的概念便无法满足：第一，一个知识分子不只是一个读书多的人。

一个知识分子的心灵必须有独立精神和原创能力。他必须为追求观念而追求观念。即是说，知识分子是为追求观念而生活的。第二，知识分子必须是他所在的社会的批评者，也是现有价值的反对者。批评他所在的社会而且反对现有的价值，乃苏格拉底式的任务。反过来讲，一个人不对流行的意见、现有的风俗习惯和大家在无意之间认定的价值产生怀疑并且提出批评，那么这个人即使读书很多，也不过是一个活书柜而已。一个人云亦云的读书人，至少在心灵方面没有活。[14]

毫无疑问，知识分子这个概念是来自西方。在中国的文化中，知识分子是不存在的，而士大夫作为一个中国化的概念与之接近，但在知识特质、行为模式以及目标和理想方面仍有极大的差异。中国的士大夫一向是以儒家思想为知识的核心，伦理道德是思想的轴心，关心的问题偏于人与人、人与国家社会的关系。因此，中国的士大夫讲究的是行为规范和人格风范，所谓“士不可以不弘毅”即一个典型的风范表征。他们要求的是以内化的道德力量来约束自己，塑造自己的人格。一个读书人要求的是中庸、不偏不倚的生命态度。虽然传统的士大夫以天下为己任，但缺乏主动性。当处顺境时，表现的是儒家的积极哲学思想；处逆境时，则转以佛道为走向，以退隐、悠闲田园诗人故作潇洒的过日子。所以，中国的知识分子的传统风范一直保持着两极形态。另外，中国传统知识分子并不是来自单一的社会阶层。固然魏晋以来有世族门第的阶级情形，然而，科举制度下知识分子来自各个阶层，虽有特殊地位，似乎却未能形成一个明显的社会阶层，有的仅是以儒家思想为指标和生命理想的认同倾向，这种倾向在科举制度下显得更加明显、更加具体了。总括起来说，在单一的中心思想体系下，中国传统知识分子虽关心社会、注意政治，但他们所持的态度却是保守的、矜持的。当他们对时局有所不满时，缺乏主动的正面表现，往往会使用含蓄、间接的方式来疏解不满的情绪。[15]

在社会主义中国的权威文本里，知识分子这个概念已经没有了西方的那种含义，也不具传统士大夫的意味。它主要指涉那些对一种既定的价值体系认同和效忠的特定人群。有时被用在泛指有文化的阶层，主要与工人、农民以及士兵相对应；[16]有时又被称为文艺工作者，是指从事某类特定职业的有文化的人。[17]这些人又可以根据认同和效忠的程度被划分为三类：即革命的知识分子、可以争取的知识分子和反动的知识分子——右派分子。而后者最接近西方的知识分子概念，这在文化史

上是一个极为有趣的现象。当然，这并不意味着这类知识分子本身对社会的既定价值体系持有疑义或者采取一种批判的态度，在更大程度上，是因为他们对认同和效忠方式持有疑义。换句话说，知识分子概念在社会主义中国已发生了政治性转换，而这种转换本身又隐含着一种复杂的政治诉求。

权力结构中的三方关系

社会主义中国已经确立起了政治精英、知识分子和人民群众的三方关系。在这种关系结构中，政治精英是党和国家的领导者，由最早觉悟并通过直接参与和领导中国革命取得胜利的知识分子及人民群众最忠实的代言人所构成。他们是最坚定的爱国主义者，而且又适时地接受了马克思列宁主义，这便可以通过其先进的意识形态和救国的坚定信念，极大地唤醒中国的本土意识——这又很具象征性地解释了何以照耀中国的红星是乡村的，而非城市的。[18]也就是说，革命的领导者紧紧抓住人民群众和知识分子的法宝有两个：一个是马克思列宁主义，即追求一个比西方社会更为文明更为先进的没有等级、共同富裕、平等的社会的信念和理念；二是革命的领导者自身所表现出来的强烈的民族主义。把西方列强赶出中国，拯救中国于危难之中，追求一个繁荣富强国家的梦想，使中国的人民群众和绝大多数知识分子从这些革命的领导者——民族主义者——身上看到了一个强大中国的未来。追求富强，是一百年来中国知识分子知识探索中最重要的动力之源。富强的召唤是许多中国知识分子参与、支持或认同中国共产主义革命的主要原因。马克思列宁主义最终在中国取得了胜利，并诞生了中国本土的马克思列宁主义——毛泽东思想，而国家富强的任务则急需完成。

从客观方面讲，中国革命和建设的领导者由于远离传统中国的权力核心，与旧有的权力结构缺乏基本的联系，因而其依靠的主要力量只能是人民大众并从现存的权力结构中尽可能地吸纳知识分子。“人民当家作主，人人都能过上好日子”的这种集体记忆，深深扎根于现代中国每一位人民大众的心里，对现代中国人具有持久的吸引力。人民大众无疑是中国革命和建设可依赖的主要资源，对中国革命和建设的领导者而言，人民大众不但在客观上是革命和建设的主力军，而且他们也发现了人民大众身上所蕴藏的巨大的精神力量。人民大众的激情、积极性、能动性是

中国革命和建设的火车头。有了这个火车头，就可能由精神变物质，实现革命和建设的巨大飞跃。

与人民大众相比，知识分子的情况就要复杂多了。中国革命和建设的领导者要领导人民大众取得革命和建设的胜利，必须依靠知识分子。知识分子的功用主要表现在两方面，一是为了保持党的目标和信念在党的干部和群众中不发生偏离——偏离往往表现为官僚主义，需要知识分子的监督和批评，如延安时期的批评运动、20世纪50年代后期的百花运动等。[19]二是在军事、科学技术、教育、艺术、医疗卫生等方面知识分子的作用是不言而喻的。对此，毛主席写了许多有关这方面的文章。而这只是硬币的正面，硬币的另一面则是，知识分子大多是从旧有的权力结构中分离出来的，与党和人民大众在众多问题上都保持着一定的距离。这使得党对知识分子态度变得复杂起来：既需要他们，又对其政治上的可靠性存有疑虑。

而对于大多数知识分子来讲，问题也并不轻松。有一点可以确定，他们中的多数是接受了这个新的政治权威，对党和国家的政治理念和意识形态也是赞成或者至少是默许的。而且，在许多情况下，他们也是人民民主主义理想的维护者和信守者。[20]然而，他们毕竟又是生活在中国的两个传统之下的知识分子，这又决定了知识分子理智上的复杂性。在这两个传统中，一个是儒家传统，一个是五四传统。

社会主义中国的知识分子首先是儒家传统的不自觉的继承者。按照这个传统，读书人应该为国家服务，同时，在政府偏离原则的时候能直言敢谏，就像海瑞那样。在批评政府错误行为方面，西方知识分子更多地认为是他们的权利，而中国知识分子则认为是他们的责任。中国知识分子把自己看成道德裁判者。他们带头做应该做的事，而不是随遇而安，因此可以不计较个人的得失，甚至坐牢杀头也在所不惜。他们没有得到法律和制度上的认可，但是，他们可以用传统的道德来大声抗议苛政。他们起来争辩、抗议和批评，以求改正错误和改革政治。同时，在支撑国家政策和施加政治压力方面，也存在使用书面文字的长期传统。正如西方学者的研究所表明的：

像他们的先辈那样，中华人民共和国的大多数知识分子都忠于这个制度，但也总是有一小部分人反对那些使这个政权不能达到它的目的的官方弊端。可是，他们又不能跟先辈们完全一样，因为当他们发现国家的领导者强迫他们损害他们自己的原则

时，他们又不能退回书斋，或隐居山上去过体面的学者或艺术家的生活。在中华人民共和国，他们必须参加到这个制度中来。[21]

社会主义中国的知识分子也是五四传统的继承人。不管对知识分子如何定义，他们作为受五四新文化淘洗过的后代，有其前辈遗传的基因：他们或多或少都坚持学术独立、思想自由的理想和信念。尽管他们之间的立场和处世哲学有很大差异，但在保持文化知识上的相对独立性方面，他们有着近乎一致的看法，即便在后来成为党的主要文化官员的周扬身上也能发现中国知识分子的基本根性。“尽管他们（五四知识分子——引者注）对国家失望，他们却并非异化了的知识分子，他们并不因为无根基或厌世而置身于公共事务之外。相反地，他们尽力把自己同他们的社会和人民连结在一起。因此，知识上独来独往而政治上有使命感的‘五四’传统，和清议派的先例一样，给1949年以后的知识分子提供了榜样。”[22]

中国知识分子的这种特性也让党和国家的政治精英们加重了疑虑，同时也为处理知识分子问题埋下了伏笔。

劳动教养：“改造”的一种极端方式

党和国家需要知识分子为社会主义中国献出自己的知识和才华，因为国家富强的承诺必须向人民兑付，因而也就急需知识分子在这方面发挥作用。[23]然而，由于知识分子曾经与传统权力结构的联系以及他们本身的特性，其政治的可靠性始终是一个问题。作为党和国家最高领导者的毛主席对知识分子身上问题的诊断可谓是一针见血：

> 我党有大批的知识分子新党员（青年团员就更多），其中有一部分确实具有相当严重的修正主义思想。他们否认报纸的党性和阶级性，他们混同无产阶级新闻事业与资产阶级新闻事业的原则区别，他们混同反映社会主义国家集体经济的新闻事业与反映资本主义国家无政府状态和集团竞争的经济的新闻事业。他们欣赏资产阶级自由主义，反对党的领导。他们赞成民主，反对集中。他们反对为了实现计划经济所必需的对于文化教育事业（包括新闻事业在内的）必要的但不是过分集中的领导、计划和控制。他们跟社会上的右翼知识分子互相呼应，联成一起，亲如弟兄。[24]

所以，在知识分子的“使用”与“可靠性”之间，党和国家的领导者深感焦虑。当务之急，最好的办法也就只有“边改造、边使用”了。于是知

识分子的改造就成了一件重要的任务。而改造的方式大致有以下三种：

第一，到工厂和农村去，以改造其生活方式乃至改造其“世界观”为目的，以达到党和人民大众需要的政治立场、觉悟以及艺术的审美“情趣”和标准。毛主席就说过：“智慧都是从群众那里来的。我历来讲，知识分子是最无知识的。……大局问题，不是知识分子决定的，最后是劳动者决定的，而且是劳动者中最先进的部分，就是无产阶级决定的。”[25]显然，这里的“知识”指的不是物理学和高等数学，否则毛主席就不需要写《大量吸收知识分子》这样的文章了。毛主席还现身说法以证明这种改造方式的效果：

我是个学生出身的人，在学校养成了一种学生的习惯，在一大群肩不能挑手不能提的学生面前做一点劳动的事，比如自己挑行李吧，也觉得不像样子。那时，我觉得世界上干净的人只有知识分子，工人农民总是比较脏的。知识分子的衣服，别人的我可以穿，以为是干净的；工人农民的衣服，我就不愿意穿，以为是脏的。革命了，同工人农民和革命军的战士在一起了，我逐渐熟悉他们，他们也逐渐熟悉了我。这时，只是在这时，我才根本地改变了资产阶级学校所教给我的那种资产阶级的和小资产阶级的感情。这时，拿未曾改造的知识分子和工人农民比较，就觉得知识分子不干净了，最干净的还是工人农民，尽管他们手是黑的，脚上有牛屎，还是比资产阶级和小资产阶级知识分子都干净。[26]

这里的“干净”和“脏”不是一个卫生标准，而是一个道德尺度。在中国文化中，若说这个人不干净，往往是指他的品行有问题。“牛屎”是一个象征符号，这是希望知识分子能够从有“牛屎”的人身上习得一种质朴的、优秀的品德。这也是知识分子进入劳动阶级队伍的入门课程和必修课目。

第二，“和风细雨”的“批评与自我批评”。

这种方式的改造往往是伴随“整风”运动而进行的。在20世纪40年代，中国革命遭受日本侵略和国民党事实上的围剿的双重威胁，党为了塑造一个有纪律的干部和知识分子的核心，使之献身于党的正义事业，便发起了一场运动。这个端正思想的运动，即“整风”运动（“整顿工作作风”运动的简称），就以改造思想闻名于世了。这种开始于延安而后周期性地适用整个社会主义建设时期的运动，是人类历史上的新试验。西方学者却对之作了负面的评价。[27]

第三，劳动改造与劳动教养。

这是比较严厉的改造方式，前者适用于反动的知识分子，如胡风，后者适用于右派知识分子。从适用对象的区别，可以看出其严厉程度的不同。对此，我们可以听一听曾身受两种方式改造的当事人的看法：

1958年至1962年，本书的作者根据这个《决定》（即本文上引的1957年国务院《关于劳动教养问题的决定》——引者注）被劳动教养；后来，1970年到1973年又被劳动教养。两者都亲身经历过，可以做一点简单的说明。这篇社论（即本文上引的人民日报社论——引者注）在讲这二者区别的时候，是这样说的："劳动教养管理机关必须制定一套带有强制性的行政制度和纪律，不能允许被劳动教养的人破坏这些制度和纪律。例如不准他随便离开农场和工厂而自由行动，不准破坏公共秩序，不准破坏生产，否则就要受到处分，情节严重的还要受到法律的制裁。"这些，与劳动改造其实没有多大差异，反正都是在剥夺了人身自由（即社论说的"不准他们随便离开农场和工厂而自由行动"）的情况下，在警戒线之内，在枪兵的看管之下劳动。在这一点上，委实说不出二者有多少区别。社论在紧接着这一段文字之后来了一个"但是"，这个"但是"才是说出二者区别的所在（反过来正好证明"但是"之前是并无区别的）。"但是"什么呢？社论说：这些被劳动教养的人，"在劳动生产中，对他们同样实行按劳动成果给工资报酬的原则，具体说就是多劳多得，少劳少得，不劳不得"。这里，确实显出了二者的区别。

这里就来看一看这区别的具体情况。劳改犯是没有工资报酬的。每个月只发一点零花钱，以供购买手纸、肥皂、烟卷等等之用。我当劳改犯的时候，开始时每个劳改犯每月零花钱是一元二角，后来提高为二元。可是，囚粮、囚服概不计价，真正实行了吃饭不要钱的制度。而且，夏天的蚊帐，冬天的棉被，谁要是缺了什么，也都免费发给。而劳动教养呢，在劳动了一两个月之后，就根据实际表现出来的劳动力强弱评定工资等级，分甲乙丙丁四等，那时，甲等每月是28元，每等递减四元。像我这种低能的人只评得个等外，每月工资14元。扣除伙食费10元，所余也就无几。就是评上甲等乙等的，如果他要登记购买一套棉被之类，也就颇感拮据了。就经济状况来看二者的区别，有人说笑话：劳动教养是按劳分配，劳动改造是按需分配。[28]

劳动教养是一种严厉的改造方式。党和政府试图通过这种锻造，使那些犯了严重过错的知识分子即便不能成为一个可以信赖的知识者，也可以成为一个具有健康体魄和健全心智的对社会有用的人。反过来讲，被劳动教养的知识分子是党和政府对其政治上失望的表示，是一个超出了党和政府为之设定的"效用"边界而应该交付的成本。

三

效用与风险：一条不确定的界线

劳动教养预设了社会主义中国初期在宪制化的过程中，需要协调的党与知识分子关系。

从几次大的知识分子改造运动中，我们不难发现一种类似的现象：一般先是因为党的有些干部存在某些问题——通常是官僚主义和教条主义，而后要求知识分子通过发表批评意见而起到监督作用，或者是知识分子主动地对某些不良现象提出批评而得到默许。然而，言论上的批评帮助与“自由主义倾向”之间无法确立一条清晰的界线。延安时期的丁玲、王实味、萧军、罗烽以及艾青等党员知识分子先是响应号召开展批评，而后又因为这种批评被认为超越了界线而受到严厉处分，而他们自己又互相诋毁，结果丁玲从原来的位置上被撤换了下来，王实味的同事们被送去农村劳动改造，而王实味本人最惨，被处死了。现已平反的“胡风反革命集团”的胡风被投入监狱，于是绝食、要求举行记者招待会、要求有法定辩护人参加的审判，直到他神经崩溃为止。现在看来，胡风之所以被认定为反革命分子而招致这种惩罚，只是因为他曾要求给作家和知识分子一定程度的自治。1957年，那些被送去劳动教养的多数“右派”也只是在要求说话的时候，说了几句真话而已。[29]

对社会主义中国来讲，或许，知识分子的思想革新是必要的，为了让他们发挥作用给予一定的创作和言论自由是必要的，为了其他同样重要的价值对这些自由加以一定限制也是必要的。然而，最重要的是，在知识分子的自由与限制之间应有一个能够遵循的明晰的规则。宪制的真实含义就是规则的确定性。人都有免于恐惧的欲望，只有有了确定性，人才能预见自己行事的结果，才会为有价值的东西作打算。宪制之所以重要，就在于人绝望时，能够从一种确定性中看到一束光亮、一丝希望，就像绝望中的胡风要求有一个法定辩护人参加的审判那样。

劳动教养：谁是宪制化中的主角

1957年的《劳动教养法》，诉说了宪制化中中西知识分子所在的位所以及扮演的角色的极大差异。西方知识分子作为文艺复兴的后裔，他们是理性时代的开创者，也是社会舆论和价值的代表者。他们在运用知识的过程中，发现了理性在塑造和改变社会中的巨大能量，“力”来源于

思想，来源于理性。“知识就是力量”并不只是西方知识分子寻找自己位所而持的凭据，而且也是被真实地当作真理的发现。作为理性主义者的西方知识分子，他们相信理性不但能改变社会，而且也会改变人的本身，就像一个文明的社会必定是一个理性的社会一样，一个文明而有教养的人也必定是一个理性的人。因而，他们信赖科学，推崇教育，一个科学和教育昌明的国度也必将沐浴着理性普照的光辉。理性既是能量之本，也是价值之本，由一套客观的规则组成。这套规则之于法的领域就是“自然法”，之于经济领域就是“放任主义”（后来表现为市场主义），之于社会则是“开放的民主主义”，之于国家制度就是“立宪主义”或“法治主义”。在西方，正是理性主义的魔力使得知识分子成了现代化的主要担当者和社会价值的看护者。当这些“牧羊人”认为国家和政府的政治精英正在偏离理性轨道的时候，他们始终把纠偏航道看作自己的权利。也就是说，西方的知识分子作为哲学家（Les philosophes）的后裔，他们不只是仰望苍穹的沉思者，而且是直接参与塑造国家和社会的主角。他们是以真正“立法者”的面目去设计宪制规则的人。[30]

与之相比，社会主义中国所因应的问题是西方社会非常陌生的。同时，也由于中国革命的性质以及中国社会的目标不同，担当中国宪制化重任的只能是党及人民大众——工人、农民，这就决定了宪制化中的主角是党和国家的政治精英及其依靠和信赖的工农大众，而不是知识分子。由于知识分子政治上的可靠性一直是个问题，复加他们的思维方式、生活方式以及传统上的渊源不同于工农大众，这就使得“改造”成了中国知识分子最为凸显的问题，而他们在宪制化中也只能是通过改造而成为一个追随者和加入者的角色。

劳动教养：是宪制化的顺应，还是背离

劳动教养是否与社会主义中国的宪制化趋向相背离，问题的焦点是怎样理解宪制。恰当地说，劳动教养蕴含了社会主义中国对宪制的不同理解，表征了中国不同的宪制范式。

西方的宪制主要是与人——法律意义上的个体密切相关，在很大程度上是为每一个鲜活而抽象的人的最重要的东西——人格尊严、自由和权利——不被丢失、不被染指而设计的，而不是为具体某些人或某类人设计的。宪制还包括为了那些价值而设立的制度和规则。按照西方古典

立宪主义的解释，宪制主要有以下几层意思：第一，是指即将成立的政府要受宪法的制约，而且政府只能根据宪法的条款进行统治并受制于其限制。第二，宪制规范下的政府在本质上是自由式国家的最小的政府。第三，宪制包含着权利先于宪法、先于社会和政府而存在的价值预设。第四，宪制是建构“有限政府”的一套制度设计。综括起来讲，宪制意味着一种有限政府，意味着权力的分立，以避免权力集中和专制的危险；它还意指广泛私人领域的存在和每个个人权利的保留；宪制也许还要求一个诸如司法机构的独立机关行使司法权，以保证政府不偏离宪法规定，尤其是保证权力不会集中以及个人权利不受侵犯。[31]也就是说，西方的宪制概念是以法律意义的人（抽象意义的人）为基点，并以人权为核心的一种防御性的制度架构。它是西方人本主义和自由主义在政治、法律上的延伸。

社会主义中国的性质以及所因应的问题都与西方不同，因而它不可能采取与西方立宪主义一样的立场。在西方，国家富强问题与立宪主义毫无关联，但作为一个贫弱的中国来讲，这是任何中国式的立宪主义者都无法回避的问题，也是自鸦片战争以来几代中国人孜孜以求的梦想。从国家富强的目标出发，“国家优先、个人在后”便是社会主义中国宪制的主要理念。1954年社会主义中国的第一部宪法对此作了清晰的表达：“中华人民共和国的人民民主制度，也就是新民主主义制度，保证我国能够通过和平的道路消灭剥削和贫困，建成繁荣幸福的社会主义社会。”在关于这个宪法的草案的讲话中，作为社会主义宪制化之路设计者的毛主席进一步阐述了这个理念：“我们现在要团结全国人民，要团结一切可以团结和应当团结的力量，为建设一个伟大的社会主义国家而奋斗。这个宪法就是为这个目的写的。”[32]宪制从西方的个人人本主义转换为中国的国家主义是非常自然的事情，而有关知识分子的效用与改造的许多问题都可从这一理念中找到求解的思路和线索。

1954年宪法的第二条规定：“中华人民共和国的一切权力属于人民。”在一个人民的国家，西方宪制中作为其出发点的“个人”——即一个自主的抽象的主体，转换为一个符合中国社会主义性质的概念——“人民”是合情合理的。个人概念在法律意义上是没有指向的，是一个普遍的、包含任何人在内的主体。而人民是一个带有强烈指向性的概念，即包含着人与人之间的差异性。它言指了还有人民之外的另一部分人的存在：

人民这个概念在不同的国家和各个国家的不同历史时期，有着不同的内容。拿我国的情况来说，在抗日战争时期，一切抗日的阶级、阶层和社会集团都属于人民的范围，日本帝国主义、汉奸、亲日派都是人民的敌人。在解放战争时期，美帝国主义和它的走狗即官僚资产阶级、地主阶级以及代表这些阶级的国民党反动派，都是人民的敌人；一切反对这些敌人的阶级、阶层和社会集团，都属于人民的范围。在现阶段，在建设社会主义的时期，一切赞成、拥护和参加社会主义建设事业的阶级、阶层和社会集团，都属于人民的范围；一切反抗社会主义革命和敌视、破坏社会主义建设的社会势力和社会集团，都是人民的敌人。[33]

这意味着人民的敌人只配适用人民宪制下的专政。当作为反革命分子的胡风要求一个宪制下的法定辩护人参加的公开审判时，他不知道他是没有这个权利的。从这个意义上说，对作为人民的异己分子的右派实行劳动教养与社会主义中国宪制化的过程是一致的。

中国的宪制化包含在中国的宪制概念里，中国宪制化以后的过程及其走向取决于中国的国家和社会提出什么样的问题。

注释

[1] 参见研兵《关于我国劳动教养性质问题的研究动态》，载《犯罪与改造研究》，1988年第1期。

[2] 司法部研究所劳动教养性质课题组：《论劳动教养的性质》，载《犯罪与改造研究》，1990年第1期。

[3] 李均仁：《关于劳动教养的几个理论问题》，载《犯罪与改造研究》，1990年第1期。

[4] 司法部劳教局：《不断完善和发展有中国特色的劳动教养制度》，载《当代司法》，1997年第9期。

[5] 1998年，《犯罪与改造研究》杂志的第8期登载了苏利题为“关于劳教立法若干基本问题的思考”的文章。文中苏利认为，不应把劳动教养的性质要么归之于行政处罚，要么归之于治安行政处罚；或者归属于刑罚、行政处罚的两者其一。从整体上看，劳动教养是一种非刑罚处罚措施，它是独立于刑罚和治安管理处罚之外的一种独立的法律处分。

[6] 上述资料取自薛晓蔚《劳动教养制度研究》，中国文联出版社，2000年。

[7] 《文汇报的资产阶级方向应当批判》，载《毛泽东选集》第五卷，第438页。

[8] 《毛泽东选集》第五卷，456页。在该文中毛主席还进一步解释说：“这里所说的资产阶级右派，包括混入共产党内和青年团内的一些同党外团外右派分子政治面

貌完全相同的人，他们背叛无产阶级革命事业，向党猖狂进攻，因此必须充分揭露，并把他们开除出去，借以纯洁党团组织。”（第457页）

[9] 毛主席在《事情正在起变化》一文中写道：“除了沙漠，凡有人群的地方，都有左、中、右，一万年以后还会是这样。为什么不合情况？划分了，使群众有一个观察人们的方向，便于争取中间，孤立右派。”并确立了一个极具弹性而不容易掌握的标准：“在我们的国家里，鉴别资产阶级及资产阶级知识分子在政治上的真假善恶，有几个标准。主要是看人们是否真正要社会主义和真正接受共产党的领导。”（《毛泽东选集》第五卷，第428页）

[10] 毛泽东：《打退资产阶级右派的进攻》，载《毛泽东选集》第五卷，第455页。

[11] 李维汉：《回忆与研究》（下），第839页，转引自朱正《1957年的夏季：从百家争鸣到两家争鸣》。本文材料取之薛晓蔚《劳动教养制度研究》，第32页。

[12] ［英］齐格蒙·鲍曼：《立法者与阐释者——论现代性、后现代性与知识分子》，洪涛译，上海人民出版社，2000年，第1页。

[13] 参见陈国祥《访叶启政教授——从文化观点谈知识分子》，载《知识分子与中国》，（台湾）时报文化出版事业有限公司，1983年第4版，第24—26页。

[14] 参见殷海光《知识分子的责任》，载《知识分子与中国》，第121—122页。

[15] 参见陈国祥《访叶启政教授——从文化观点谈知识分子》，载《知识分子与中国》，第26—27页。

[16] 参见毛泽东《大量吸收知识分子》，载《毛泽东选集》第二卷。

[17] 参见毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》，载《毛泽东选集》第三卷。

[18] 参见杜维明《道·学·政——论儒家知识分子》第九章《反传统、整体观、耐心谨慎：关于当代中国学术思想追求的个人反思》，钱文忠、盛勒译，上海人民出版社，2000年。

[19] 有关知识分子这方面的作用及其代价，请参阅［美］R.麦克法夸尔、费正清编《剑桥中华人民共和国史——革命的中国的兴起：1949—1965年》第五章《党与知识分子》，谢亮生等译，中国社会科学出版社，1998年。

[20] 对此问题的详细分析，可参见上引杜维明《道·学·政》的第九章；也可参见［美］R.麦克法夸尔、费正清编的《剑桥中华人民共和国史——革命的中国的兴起：1949—1965年》的第五章。

[21] ［美］R.麦克法夸尔、费正清编：《剑桥中华人民共和国史——革命的中国的兴起：1949—1965年》，第229页。

[22] ［美］R.麦克法夸尔、费正清编：《剑桥中华人民共和国史——革命的中国的兴起：1949—1965年》，第231页。

[23] 毛主席说：“我国的艰巨的社会主义建设事业，需要尽可能多的知识分子为它服务。凡是真正愿意为社会主义事业服务的知识分子，我们都应当给予信任，从根本上改善同他们的关系，帮助他们解决各种必须解决的问题，使他们得以积极地发挥

他们的才能。”（《关于正确处理人民内部矛盾的问题》，载《毛泽东选集》第五卷，第384页）

[24] 毛泽东：《事情正在起变化》，载《毛泽东选集》第五卷，第424页。

[25] 毛泽东：《打退资产阶级右派的进攻》，载《毛泽东选集》第五卷，第452页。

[26] 毛泽东：《在延安文艺座谈会上的讲话》，载《毛泽东选集》第三卷，第808页。

[27] 他们认为，这种方式一般分三个阶段进行。第一阶段是在党的组织内分成若干小组，使其成员先学习和讨论指定的讲话和文章。因为没有沉默不语的自由，每个成员都必须就这些文件发表意见。接着便是小组每个成员作检查的第二阶段。每个人原来的思想和态度要受到别人认真的和长时间的批评。无休止地叙述一个人的失误，不断地给他人帮助教育以及越来越紧张的气氛，产生了深刻的情绪危机，最终打垮了那个人的内在意志。这个人只有向党的权威缴械投降，才能从这些压力下获释和“赎罪”。此后是第三阶段，这时个人要交一篇小组长认可的自我批评，按通常情况，最初的坦白交代不会被通过。需要做几次自我批评，一次比一次更加摧残个人的性格。光背诵共产主义的教条或官方的路线是不够的；个人还要举出令人信服的证据，表明他过去的思想行为一无是处，他向党的意志投降是不折不扣的。党不需要消极的默认，而是要个人积极地皈依它的信念。其结果是，当个人的交代被通过以后，他就从有罪的意识中获得解放，并得到新生。他认为自己已是一个“新人”，至少暂时地是如此，准备热情地执行党的一切命令。（见［美］R.麦克法夸尔、费正清编《剑桥中华人民共和国史——革命的中国的兴起：1949—1965年》，第234页）

[28] 朱正：《1957年的夏季：从百家争鸣到两家争鸣》，转引自薛晓蔚《劳动教养制度研究》，第145—146页。

[29] 有关这方面的资料请参阅［美］R.麦克法夸尔、费正清编《剑桥中华人民共和国史——革命的中国的兴起：1949—1965年》，第五章和第十章的记述。

[30] 有关对西方知识分子“立法者”角色的论述，最为精彩的当是［美］齐格蒙·鲍曼《立法者与阐释者——论现代性、后现代性与知识分子》，请参阅。

[31] 参见［美］路易斯·亨金《宪政·民主·对外事务》，第9—11页。

[32] 毛泽东：《关于中华人民共和国草案》，载《毛泽东选集》第五卷，第131页。

[33] 毛泽东：《关于正确处理人民内部矛盾的问题》，载《毛泽东选集》第五卷，第364页。

宪法概念的起源及其流变

宪法概念的演变经过了三个大的阶段：英国的政治实践首先将constitution这个古老词语固化为一个确定的政治概念；美国的政治试验使它成为一个地地道道的法律性概念；而那些社会契约论的信奉者们则通过运用“社会契约”方法，重构了这个概念的含义，使其成为一个优越于其他政治类型的一种立宪体制的代名词。而汉语的宪法一词能成为现代中国政治、法律话语表达与实践的关键词，肯定与constitution一词有关。从某种意义上讲，正是后者激活了宪法这个古老的汉语词语，使它与现代性的政治法律话语发生关联。问题是，为什么中国人非要用宪法这个古典词语去对译西方的constitution？两者的对等关系是如何被设定的？在这个关系的建构中到底发生了什么？本文试图从词源学的意义上探讨这些问题。

一　宪法（**constitution**）含义的最初表达

constitution源于拉丁文constitutio，后者则是源于动词constituere，con是“一起”（together），stituere是“设置”（set）。作动词时，它指的是用许多部件或成分组织建构某种事物；作名词时，则是指事物构造的方式、结构和气质。它与古希腊politeia一词的意义密切相关，有着明显的词源关系。中国现行的宪法学教科书在讲到宪法概念在西方的起源时，通常都认为存在“古希腊宪法”这样的概念。其根据是亚里士多德的《政治学》一书，认为亚里士多德曾将古希腊各城邦的法律分为宪法和普通法律，并进一步认为《政治学》就是以对希腊各城邦宪法的研究为基础而写就的。古希腊的宪法被定义为有关城邦组织和权限的法律，主要包括有关公民资格、公民义务的法律和城邦议事机构、行政机构和法庭的组织、权限、责任的法律。[1]事实上，亚里士多德书写《政治学》一书时用的是希腊文，若把他用以描述有关城邦问题的概念还原为拉丁文，应该是politeia，而不是拉丁文的constitutio。根据

西方权威学者的观点，politeia在希腊文中所指的是一种“城邦的生活方式”，更准确的译法应该是“完美的城邦”。这个词的大体意思是说，一个人要获得幸福的一个基本条件是要有一个好社会，而这个社会必然是公民社会或政治社会；在这个社会中存在一个好的政府——由所有公民选举产生；这个政府不仅对政治事务进行管理，而且也为所有公民的幸福提供条件。或者说，politeia所指的是公民社会赖以存在的一套制度，而公民在其中生活，并维护这些制度。若没有这些制度，便没有公民社会，也就没有公民的生活。politiea与公民身份密切相关，它所指的是有别于东方专制主义的希腊世界的那种公民社会的制度和生活。[2]吴寿彭先生在翻译《政治学》时，有时将其译为“政体”，有时也在政体的意义上译为“宪法”。“宪法”这个译名是容易引起误解的。若就中国古典的宪法语义或者就亚里士多德所理解的那种politiea（在中文中这个词更多的时候被译为“政治”），那么，“宪法”这个译名是没有问题的，但对一个现代的中国读者来说，它总是会让人与一种类似于法律的规则或文本发生联想。[3]

拉丁文constitutio继承了希腊语politiea的含义，用来表示事物的结构以及组织方式。在希腊和罗马的意义上，事物的结构就是较低的部分服从高贵的部分，就像politiea一词所指示的那样，一个好的城邦就是公民服务于其中，而由公民组成的政府也能为公民的幸福提供条件。对人而言，constitutio就是肉体服从灵魂。然而，从公元二世纪开始，constitutio从一个希腊的自然主义概念逐渐转变为一个技术性概念，主要用来表达罗马皇帝的立法行为，譬如，公元212年皇帝卡拉卡拉颁布的《安敦尼努敕令》。[4]再有，查士丁尼《法学总论》一书的序言4次使用constitutio，而这部著作本身就是由查士丁尼皇帝钦定并赋予其法律效力的法律。[5]到罗马帝国后期，则出现了constitutio与constitution相互混用的现象。

中世纪以降，西方古典文明在“蛮族”的铁蹄下被辗碎了，教会成了这一文明碎片的唯一保管者，教士们则成为能够使用拉丁文书写的唯一文化阶层，因而拉丁文的constitution概念也就被教会承续了下来。中世纪的教会主要用这个概念表示教会的法律和规章，如1317年的克莱蒙特判令集。

在中世纪，世俗政权也通常在教会的意义上使用这个词语，如1164年英王亨利二世颁布的《克莱伦登法规集》。该法规集是教会的法令汇

编，调整英国国内俗人与教会之间的权利义务关系。同时，英国也常常将该词用于纯粹的世俗行政规则意义上，特指王家的法令。中世纪，这个概念有时也用于上级封建主规定与其附庸的关系以及城市、城市行会等相互关系的法律中，如1037年神圣罗马帝国皇帝康德拉二世颁布的《封地法令》，其目的是确认和保护伦巴德各封建主对所属封地的权力。应注意的是，这类法令所调整的关系一般具有“契约关系”的性质。在中世纪，封建关系中的封建主们自认为他们继承了日耳曼人的传统，彼此都视对方为平等的主体。实际上，这种封建关系是因土地分封而形成的庇护与忠诚的关系，是一种根据传统习惯所确定的契约关系，因而双方不经对方同意就不能任意解释和变更。这种关系也适用于城市或城市的行业组织，他们往往向国王或大封建主支付一定数额的金钱换得一张取得自治权的“特许状”，而这个法律文件则具有契约性质，不经双方同意也不能变更。[6]然而，在中世纪，并不是所有具有契约性质关系的法律规则都用constitutio或constitution来表达。譬如，被中外宪法学者看作英国宪政奠基石的1215年《大宪章》（Magna Carta），就不是用的该词语。Carta是Charter的英文的古语形式，表示该文本的契约性质。也就是说，《大宪章》可能是英国宪政主义的起源，但绝不是一个现代意义上的宪法。宪法（**constitution**）不等于契约；“契约理论”是解释立宪体制下宪法现象的方法，但它不是宪法概念本身。一个现代性的宪法概念只能到constitution自身的演变过程中去寻找。

二　宪法（constitution）现代意义的生成过程

宪法（constitution）一词的现代意义生成过程有两条线索：一条是作为一个政治术语用以表达政府体制的总体安排这层意思的演变过程，另一条是作为一个法律术语用以表达根本性法律的含义的确定过程。前者主要是由英国实践的，后者更多的是由美国（包括北美殖民地时期）提供的。就概念的历史渊源讲，前者与古希腊politiea一词相关，后者与拉丁文constitutio有着联系。

在16世纪以前，英语世界里的constitution一词主要是一个医学概念，用以表达灵魂与肉体的构成方式。直到18世纪，被誉为美国“宪法之父”的麦迪逊在《联邦党人文集》第三十八篇中还把可以改善或毒害病

人“状况”（constitution）的药方与对美国宪法的建议作类比。[7] 16世纪以后，随着英语在正式法律文献中的运用越来越普遍，英语世界开始在“组织实体”“政治实体”的意义上使用constitution这个术语。从此以后，该术语逐渐从一个医学用语演变成一个政治术语。这个演变过程的一个显著特征就是它经历了从自然现象到政治现象的类比。具体地说，就是将通常指涉肉体、有机体的一个词语运用到政治实体方面。17世纪初，英语世界流行这样一种观点：所有的组织及其结构与人体相似，就像在生命特定时期人的身体的组织被认为是完美的一样，一个国家也有这样一个特定时期，其规模大小最适中。就像在医学中一样，对于政治，在应用一定的方法达到目的之前，很重要的一点就是了解政治组织的组织结构。据论者考辨，最早把constitution同政治组织实体联系起来的用法出现在1592年。它同英格兰教会的一个分离主义者布朗的言论联系在一起。布朗在他的抨击中，把英格兰教会称作“反基督教式的组织结构”，提出了“真实的教会组织形式”这一问题，并反复申明。此后，在围绕分离与反分离的言论中，用constitution指称教会的组织结构这层含义被反复表述。

而将constitution的含义使用在政治实体上，并且与身体性情的类比开始淡去以至被人遗忘的过程，始于1610年国王詹姆士一世强行征税而在议会引发的激烈争论。有人警告国王：在未经议会同意的情况下，对人民的征税会导致“政治架构和英联邦宪法的彻底破坏”。也有人表达了类似的观点：国王征税的决定是“违背英格兰王国的自然架构和宪法的，这将颠覆国家的根本法则，同时引发一种新的国家和统治形式的产生”。自此以后，宪法的这层含义一直保持到18世纪，直到美国联邦宪法诞生以及随后不久所出现的马布里诉麦迪逊案，它才被美国宪法的概念所取代。[8]

在另一条线索上，从罗马时代开始，constitution作为一个法律术语的使用也是源远流长。早在1640年，英国就出现了“根本宪法”（fundamental constitution）这样的表述，其意思是说，通过根本宪法，英格兰在国王和臣民之间保持衡平。1649年，在对查尔斯一世的重罪进行审判时，他被指控企图推翻王国的“根本宪法”（fundamental constitution），尽管指控者并没有指出具体的“根本宪法”是什么。

从法律术语的意义上使用宪法一词更多的要归功于北美殖民地的实践。独立战争以前，在殖民地的许多地区，作为复数形式的“宪

法”（constitutions）一词被用以指称法规和规则是屡见不鲜的。而且，作为高级法意义上的“根本法”的含义也出现在殖民地。据论者考析，约翰·洛克曾草拟过“卡罗莱纳根本宪法”（fundamental constitution of calolina），共有120条。在宪法的结尾部分，他说：“这些根本宪法，120条以及里面的每一个部分，必将成为卡罗莱纳神圣和亘古不变的原则和规则。”几年之后，威廉·潘恩为宾夕法尼亚草拟了24条根本宪法。[9]当然，在这个时期的北美，作为单数形式的宪法术语更多的是在英国的意义上用以表达政府的统治形式。从独立战争到1787年，摆脱了殖民统治而获独立的各州纷纷制定了自己的宪法。1776年独立战争爆发不久，康涅狄克和罗得岛就改写了殖民地宪章，删除了效忠英国王室的条款，保留了其他部分，并把宪章（charter）改称为宪法（constitution）。迟至1780年的马萨诸塞，北美十三个州纷纷制定了自己的宪法，并都以constitution命名，因而也就使该词的后一种含义固定化了。直到1787年美利坚合众国宪法的诞生，以及连同1803年马歇尔的那个判例，才使得宪法这个术语成为一个庄严的概念，成为立宪体制的根本性、正当性的要素和规则。后经美国人的努力，他们把这个宪法概念带到了全世界。

三　社会契约论：西方用以重构宪法历史的一种方法

宪法无论在英国还是美国，其语义的生成都与“社会契约”毫无关联。当西方的思想家们把社会契约理论作为论证公民国家的起源及其合理性的正当根据时，宪法作为一种政府的构造形式或政府的根本规则也随之被看作社会契约的模本，这也是为什么原不被称作“宪法”的英国《大宪章》自然成为宪法典范的原因。然而，“社会契约论”只是其信奉者解释立宪体制的一种方法，它并不是宪法概念的原有之意。本文在这一部分通过对社会契约理论自身的构造及其方式的描述，解释宪法这一概念是如何被“宪政化”的。

社会契约论是由霍布斯、洛克、卢梭等人提出的一种解释国家起源和政府组织方式的学说。作为有关国家理论的一种学说，它曾风靡西方，只是后来随着西方其他国家理论的兴起而渐渐失去了威力。但这个学说仍然是西方乃至中国学者解释西方立宪体制及其宪法理论与实践的

主流范式和方法。这个学说的大致意思是说，在公民社会出现以前曾存在过一个“自然状态”，生活在“自然状态”下的人们为了某种谋算，他们彼此签订契约，从自然状态下逃脱出来而共同进入一个文明的社会或国家。该理论的核心是要说明，后来成为公民的人们在签订契约时，对哪些东西必须放弃以及哪些东西将保留在未来国家中已经达成了协议。由于这些契约论者的主旨不同，因而在回答“放弃”什么和“保留”什么时，其观点并不一致。霍布斯认为，契约人把一切交给了主权者，其着重点是回答国家主权者的权力来源问题；洛克则认为，契约人在国家中保留了自由和财产权之类的东西，这些东西被称作“不可让渡的权利”。按照洛克的见解，国家是契约的产物，因而国家及其政府的统治必须征得另一部分契约人的同意，而且这种统治须依据契约进行，若政府方违背了契约，那么其他的契约人就得强迫它遵守，若还不行，这些契约人只好拿起武器推翻它以重订契约。这被看作“人民反抗权”的理论来源，洛克的契约论也因此被认为是比较激进的那种。

社会契约论要勾画的不是一个像柏拉图那样有关理想国家的方案，而是一种对已经存在的国家形态的论证。洛克的学说是为立宪体制辩护的，他所提供的并不是一个“好国家”的方案，而是认识立宪体制的合理性及其构造的一种方法。这也是契约论与宪法概念关联的一种方式。

用契约论描述立宪体制的本质和构造可能是一种比较好的方法，但契约论的这种优越性不等于它作为一种理论自身构造的优越性。它经常为人诟病的就是其理论本身的构造。在契约理论中，“自然状态”这个概念是关键。它常被人们诟病，因为它从未存在于人类的历史中。也就是说，“自然状态”不是历史的，而是哲学的，是论者为了论证公民国家存在的理论合理性而拟制的一个概念。若没有这样一个概念的存在，公民国家就无法在理论上被推导出来。人类可能有过“无政府状态”，有过“野蛮时期”，这是契约论者深知的，但它对论证公民国家的起源和合理性没有任何帮助。“自然状态”是一种观念而不是一种设想事物的方式：它是我们在某种东西中努力寻找的对象。这些东西构成了人的最深层，并且不依赖于某某类型的文明所带来的历史因素。当洛克在他的《政府论》下篇中想把“自然状态”变成一种“历史状态”，并以美洲野蛮人作为例证，假设他们处于自然状态时，这显然是极其荒谬的。对一个中国读者而言，想想西方有关“伊甸园”的观念，可能会更好地理解“自然状态”这个概念。“自然状态”在哲学上应该这样被定义：它“是当人不仅被收回了

社会带给他的东西，而且是被收回了某某类型的社会——即历史的偶然性带给他的东西时，在他身上继续存在的事物”。[10] 正如施特劳斯在论证卢梭时指出的那样：

以自然状态的名义保留了一块针对社会的地盘，意味着拥有了一块针对社会的保留地，而不必——或者是被迫、或者是有能力——去表明那种为之作出保留的生活方式或事业和追求。在人道的层面上返于自然状态的想法，乃是要求从社会中获取自由（而不是为着某种东西的自由）的在观念上的根据。[11]

“自然状态”这个概念的缺陷在于：公民国家可能有时比“自然状态”更糟，它没有告诉当公民国家比自然状态更糟时人们怎么办；也没有告诉当人们不愿意生活在公民国家而要返回自然状态时的“返回之路”。它所提供的只是“要求从社会中获取自由的在观念上的根据”而已。

社会契约论另一个难以解决的问题是：生活在自然状态下的人们是如何签订契约的？事实上，一个集体契约的达成是与人数多少有关的。像中国这样有着13亿人口的政治共同体，如果假定我们都是在自然状态下通过签订一个集体契约而达成的，那是非常荒谬的事。即便我们把一个自然状态下的人群设想为10万人，要签订这样一个契约也是不可能的。“社会契约”并不是一个说明事实的概念，它与“自然状态”一样只是一种观念，是对公民国家的存在事实的观念化：既然公民都生活于同一个政治共同体而不逃离，这就假定了他们是认同这个共同体的，因而这个共同体便可以被预设为一个相互“同意”的结果，而这样一个基于相互同意而成的共同体只能是“社会契约”的产物。社会契约不是产生公民国家的原因，而是论证公民国家合理性与合法性的一种观念。除此之外，契约论者要完成这个作为契约形式之一种的社会契约还需从以下三个方面进行论证：第一，进行交易的各方在地位上是平等的；第二，契约是建立在相互意见一致的合意基础之上，契约的各方均有行为能力；第三，契约是契约人在立约时认为对双方均更为有利的一种交易。要说明的是，这种对“双方有利”只是在交易前双方的理性预期，而不一定是交易的实际后果。这是契约发生的前提条件。[12] 无论霍布斯、洛克还是卢梭，他们为了理论的自恰对三个问题的论证都作了极大的努力，但留下的难题并不少：要论证清楚自然状态下的人的地位是平等的，而且每个人都无智障具有签约的行为能力，并不是一件轻松的事情。另外，如

果用基于“双方有利”这样一种“合理预期”来解释宪法就是社会契约，显然并不符合宪法的历史或经验，因为制宪权本身并不是根据社会契约产生的。事实是，谁取得了决定性的力量，制宪权就是谁的。制宪是强者与强者的博弈，而不是强者对弱者的怜悯。而社会契约论无法改变这个规则。

更为重要的是，社会契约论者所论的是公民国家的起源和合理性问题，而不是一个宪法概念问题。事实上，社会契约论者也从没有直接把宪法看作社会契约。社会契约论与宪法之间有三个不同层面的逻辑关系：第一，它是一种对公民国家的逻辑解释；第二，公民国家已形成的立宪体制反过来又成为解释社会契约理论的最佳范本；第三，第二种情况带来了一个新的结果，就是它把在英语世界并不属于constitution（宪法）的事物当作宪法最典型的表达。然而，宪法（constitution）并不起源于社会契约，它是后来被那些社会契约论的信奉者们“社会契约”化了的，或者说，“宪法是社会契约”是西方那些信奉“社会契约论”的立宪主义者对宪法的一种解释方法。只是，这种解释方法不但改变了“宪法”概念的原意，而且也重构了西方宪法的历史。这个宪法的历史可以被称为西方的“宪政历史”——因为社会契约论，宪法的历史被宪政化了。

四　汉语“宪法”释义

在汉语世界里，“宪法”一词的出现要比希腊和罗马早得多。汉语宪法二字有两种意思要加以注意：一是古汉语中的语义，二是现代汉语的表达。关于汉语中的“宪”字，以下的话经常为中国宪法教科书所引用：“率作兴事，慎乃宪”（《尚书·益稷》）；“先王克谨天戒，臣人克有常宪”（《尚书·胤征》）；“监于先王成宪，其永无愆”（《尚书·说命下》）；“先王之书，所以出国家、布施百姓者，宪也……是故古之圣王，发宪出令，设以为赏罚以劝贤沮暴”（《墨子·非命上》）；“君乃出令，布宪于国。五乡之师，五属大夫，皆受宪于太史……首宪既布，然后可以行宪”（《管子·立政》）；“作宪垂法，为无穷之规”（《汉书·萧望之传》）。孔颖达在《尚书正义》中对“宪”也有类似的解释：“宪，法也，言圣王法天以立教于下。”这些还只是对“宪”字的解释。“宪”与“法”连用，用以表达的句子在下列典籍中可以找到：“有一体

之治，故能出号令，明宪法矣”（《管子·七法》）；“《周礼》：悬法示人曰宪法”（《集韵·去愿》）；“赏善罚奸，国之宪法也”（《国语·晋语九》）；等等。

遗憾的是，征引者对这些典籍并没有给出一个令人满意的解释：为什么近人非要用中国古典的“宪法”一词去对译西语中的constitution？中国的“宪法”与constitution的对等关系是如何被设定的？在这种对等关系的建构中到底发生了什么？

从引证的上述典籍中可以看出，把中国古典的“宪法”解释为一种王权体制下的制度或是特指君王的典章或法律，是没有大错的。问题是，近人为什么要用这个古老的词语指译英文的constitution？难道他们真的不知道这两者的根本不同吗？对这个问题的解释还得从古汉语的“宪”字谈起。《康熙字典》对“宪”字的解释是：“悬法示人曰憲，从害省，从心从目，观于法象，使人晓然知不善之害，接于目怵于心，凛乎不可犯也。”如是再申引其义，其后就有了“表示”与“博文多能”之意。表者，使对之省察，当畏之。博多者，如文武之政，布在方策，中心藏之。如或见之，曰：“宪章文武”之言，使人有所取法。

从语言学上讲，汉语的“宪法”一词有其能指（signifier）与所指（versus　signified）两个面向：其能指是固定的，而所指可以叠加或取舍。能指与所指的关系是任意建构起来的。[13]详言之，从以上的引证中我们可以得知，古汉语中的“宪”与“宪法”在能指的面向上有两层含义，而后一种含义更是被汉语的解释者所忽略：其一，“宪”与“宪法”指的是“根本性”，譬如，已形成的王权体制，以及这个体制或体制的最高者确立的规则。这些规则之所以是根本性的，是因为在制定者看来它涉及国家的秩序与和谐。“根本性”又可以引申出“权威性”和“至上性”这样的概念，这是人们必须敬畏与尊崇的根据。其二，当《中庸》用“祖述尧舜，宪章文武”来表达这种根本性时，其中也隐含了我们现代人使用的“正当性”概念。中国古典文化与西方文化的一个重要差异就是，中国人对人类事务的正当性判断并不是从一个超验的实体（譬如，上帝）那里领受的。中国的正当性来源是经验的、历史的。[14]如《孟子》曰：“殷鉴不远，在夏后之世。”同样，像尧、舜、文、武、周公这样的圣贤，不只是些过往的伟大历史人物，而且也是后世借以模仿的典范。他们不但为中华文化提供了“德性”之源，而且也为后世的中国提供了有关人类事务（政治）的正当性标准。在中国古典文化里，“根本性”从来

都不是一种纯粹的实证主义语境，而始终隐涉了一种“德性”的判断。当“宪”被理解为一种“接于目怵于心，凛乎不可犯”的事物时，已隐涉了这样一种判断：因为“宪”是由像尧舜、文武这样的伟大帝王确立或规制的，它本身就是正当性之源，人们没有理由不敬畏与尊随。中国的“宪”与“宪法”的根本性，并不是来自西方意义上的“规范等级”中的“最高规范”，而是由确立者或制定者的正当性决定的。也就是说，问题不在于这种体制或典章本身的品质如何，重要的是它是圣王的制度和典章。同样，夏桀与商纣的制度与典章之所以不能被称作“宪”与“宪法”，还主要不是因为它缺乏规范意义上的效力，而是因为它的制定者本身出了问题。《孟子》论证诛杀纣王的正当性也正是从此着眼的：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”“宪”与“宪法”本身也含摄了使用该词语的人所体验到的那种充满敬意的主观感受。这与英国人使用constitution一词表达与其他“蛮夷”国家不同的规范和治理政府的制度与规则时的那种“自豪感”是类似的。这或许可以说明用“宪法”对译constitution的部分合理性。

当汉语“宪法”一词的能指被固定以后，其所指在不同的语境下是可以任意叠加和取舍的。即是说，宪法究竟是用以表达中国古典体制或典章，还是指涉西方现代性的制度和规则，是可以选择的。问题的关键在于：当近人用“宪法”一词翻译constitution时，它强调的不是这种制度或规则与中国古典“宪法”的相似性，而是它们相似的“正当性”和“根本性”。不管西方那种被我们称作“宪法”的东西的所指如何变化，不变的是它的正当性和根本性。正是后者使中国在现代意义上运用“宪法”这个概念表达西方的制度和规则时，始终潜含了“中国性”的理解。

中国通用的现行宪法教科书一般都把在现代意义上首次使用“宪法”一词的人归于郑观应。[15]遗憾的是，这些教科书都没有告诉我们他们是如何确证的。事实上，如论者所言，汉语的“宪法”二字是近代日本用来翻译西方概念的一个语汇，而这个翻译后又传入中国为中国人所沿用。论者把它称为“回归的书写形式外来词”，即“源自古汉语的日本‘汉字’词语”。[16]日文中的“宪法”二字既有古汉语中的正当性、根本性的含义，又有近代日本人添加的新意——它暗含了“立宪制度”这一要素，而不是仅就正当性、根本性还是“一般性”这一层意思而言的。也就是说，日文中的“法”并不是泛指一切根本性的制度或规范，而是特指立宪体制下的根本性制度或规章。它不适用于指称中国古代的那种王权体

制以及与之相关的典章。换言之，日本人用“宪法”去对译西文的constitution时，保留的是这一古汉语词语的能指，改变的是它的所指。这也反映了日本人对东西方文化的某种把握。

当现代的中国宪法学者从法律规则的意义上把宪法表达为根本大法时，他们又深感这个定义不适用于英国宪法。宪法的定义与英国的“宪法现象”始终存在某种紧张关系。这种紧张更大程度上是因为他们对汉语“宪法”和英国意义上的constitution的双重误读有关。无论是古汉语的“宪法”一词，还是英文中早期的constitution，其意思并不主要指向某种类似于法律的规则，更不是用来表达一个类似于法律的文本。这也是近代日本人在做上述翻译时已注意到了的事实。如上所述，在很长的一段时间里，英国人用constitution表达的东西与中国古典宪法语词的表达相类似：有时用来表达重要的法律规则，有时用来表达组织结构，而规则并不是其主要的表达，更不是唯一的表达。而与汉语“宪法”所指不同的是，这种政制之所以被表达为constitution，是因为它有与其他“蛮族”国家不同的“构造”，[17]这种构造之所以是优越的、根本性的、不能轻易变更的，是因为它本身符合古典主义的政治原理：在人类管理的事务中，任何权力的腐败，实际上都是人的变质。当人的高贵部分的欲望（灵魂）不能控制较低部分（肉体）的欲望时，变质就发生了。[18]一个国家也同样有它的高贵部分的欲望和较低部分的欲望，为了权力不至于变质，一个控制较低欲望的“构造”就是必需的，而这个控制权力变质的立宪体制也就是一种优越的“构造”。当用汉语的“宪法”表达英国这种立宪体制时，“英国宪法”自然是根本性的，也是符合英国人的constitution的应有之意的，当然也就不存在“成文”与“不成文”、“刚性”与“柔性”的“宪法”之说。然而，当汉语“宪法”一词既指涉英国的constitution，也表达美国的constitution或constitution law时，语义的混乱就发生了。毫无疑问，英国和美国虽然都用constitution表达事物，但其指涉的对象是有分别的。在国家的层面上，constitution通常被美国用来表达那个1787年制定的文本，也就是通常被称作“联邦宪法”的东西。虽然这个文献从未宣示它是“根本大法”，但事实上既为美国（国家）提供了正当性，也确立了根本性。这种正当性和根本性，一方面来自它确立了现在美国仍沿用的基本制度；另一方面也来自美国人的某种假定：它被假定为人民的“约定”，是带有“社会契约”性质的文书。但是，为什么人民的“约定”就具有正当性？是因为“约定”中的人民是像中

国的尧舜、文武、周公这样的圣王具有的伟大德性，还是人民本身就代表了真理？美国人对此并没有说明。

19世纪初，一个叫约翰·马歇尔的法官又为constitution概念增添了另一种意义，把它变成了一种实实在在的法律。在他看来，任何一个社会都可能制定出不义的法律，如果法官按照这样的法律判案就可能产生新的不义。于是，美国的法官们就争得了一项权力，即他们在审判案件时，有权先审判法律。因此，constitution也就具有两种含义：一方面它是控制政治生活的“根本大法”，另一方面又因为可以在司法过程中加以适用而成为实实在在的法律。这个概念对后世影响甚大。虽然现代国家未必都是通过司法过程而把宪法变成一种实在的法律，但从法律的意义上理解这种“根本性”是美国作出的贡献。问题也恰恰出在这里。本来，现代的汉语“宪法”一词既指涉英国的那种constitution，也用来表达美国的constitution，而这种“双重表述”是平行的、对等的。然而，在宪法话语的历史实践中，美国的constitution则成为一种标本，汉语中的“宪法”也就成了表达美国式“根本性法律”的专有词汇，与之相联系，美国的那种“宪法”也随之被解释为判断宪法概念的一种尺度：与之不同的被称作“不成文宪法”“柔性宪法”。实际上，被称作“英国宪法”的那个对象本身就是与美国不同的。汉语“宪法”的现代定义与英国“宪法现象”之间存在的那种紧张关系，部分也由此而生。这也说明，不管西方的立宪体制或规则如何被定义，中国人都无法割断它与中国古典宪法语词之间的某种黏连。

注释

[1] 为了表示对同行的尊重，在此并不打算一一列出某某主编的宪法学教科书。尤其在当下学风并不很健康的情况下，我们更是力图避免这样做。若读者对上述问题感兴趣，这类教科书是不难查找的。

[2] ［美］列奥·施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，北京三联书店，2003年，第137—139页。

[3] 参见吴寿彭所译的［希腊］亚里士多德《政治学》，商务印书馆，1965年。《政治学》第一次在英语世界出版是1598年，在这个最早的英译本里有这样一段文字：“policy（政策）是一组命令或表述，就像来自于城邦的其他部门一样，是来自于最具权威的部门——为了统治和管理国家，这个部门具有最强的权力和最高的权威。在希腊语中，这种统治机构被称为policie，在英语世界被称为国家（commonwealth）。”对这段话的评论是这样总结的：“policy（政策）是城市中管理

者的命令或处置权，特别是在（英）联邦政府中享有最高权力的主体。”这是当时从法文本翻译为英文的《政治学》及其评论。直到1776年，《政治学》才第一次直接由希腊文翻译为英文。而politiea一词在这个英译本中被译作“统治形式”，并将亚里士多德对politiea的定义译为：politiea就像驾驶船舶，是“对于一个城市——包括其他所有的部门——的安排和规制，特别是对拥有最高权力的部门”。直到19世纪，politiea才被译为constitution，意思是：“对一个国家统治权力特别是对最高的权力的安排。”（参见《constitution的意义演变》，骆峰译，载宪政知识网）

[4] 这是一个重要的敕令，它将罗马公民权授予了帝国境内的全体自由民。

[5] 参见［罗马］查士丁尼《法学总论——法学阶梯》，张企泰译，商务印书馆，1989年。

[6] 有关中世纪西欧的这种关系的性质及其意义，可参阅［法］基佐《欧洲文明史——自罗马帝国败落到法国革命》。

[7] 参见［美］汉密尔顿、麦迪逊、杰伊《联邦党人文集》第三十八篇，程逢如、在汉、舒逊译，商务印书馆，1985年。

[8] 参见《constitution的意义演变》。

[9] 参见《constitution的意义演变》。

[10] ［法］弗朗索瓦·夏特莱：《理性史——与埃米尔·诺埃尔的谈话》，冀可平、钱翰译，北京大学出版社，2000年，第108页。

[11] 参见《自然权利与历史》，第300页。

[12] 参见苏力《从契约理论到社会契约理论——一种国家学说的知识考古学》，载《中国社会科学》1996年第3期。

[13] 譬如，汉语中的“枣”“花生”“栗子”这些词，其能指就是其固定不变的物质意象，而中国民间有些地方意喻表达的“早生贵子”的所指却是人为建构的。

[14] 有关中西“正当性”来源问题，可参阅［美］郝大维、安乐哲《通过孔子而思》，何金俐译，北京大学出版社，2005年。

[15] 张千帆：《宪法学导论——原理与应用》，法律出版社，2004年，第59页。

[16] 参见刘禾《跨语际实践——文学，民族文化与被译介的现代性》，“附录D”，宋维杰等译，北京三联书店，2002年，第409页。

[17] 如上述，英文中的constitution的意义演变一词本来就有构造、体质等含义。当它用在事物的时候，是指事物的构造方式；当用在人的时候，是指人的“灵魂”与“肉体”的关系，西方的古典主义相信灵魂与肉体是人的主要构成方式，它决定人的气质。

[18] 参见《自然权利与历史》第四章《古典自然权利论》。

宪法的中国性——对五四宪法发生过程的一种解释

我们得承认，当下中国学者阐释的宪法原理更多是西方的而不是中国的。在很大程度上，我们的宪法哲学实际上只是对西方政治哲学的一种诠释，我们所扮演的只是一个跟随者的角色。当然，这并不是说西方的宪制原理不需要中国的解释。理解西方，特别是真正理解西方宪制的真正知识，是中国宪制化的一个逻辑上的前提。毕竟，中国的宪制化是中国人的，也是中国性的，也许它自身就存在一个如何完成西方宪政哲学的本土化覆述的问题，需要西方宪制被中国重新定义的一系列的事件。1949年以后的中国五四宪法就是一个西方宪政哲学被中国重新定义的重要事件。对它进行解释，可以从中读出宪法概念的中国定义，以及是怎样被定义的问题。

本文解释的线头是社会主义中国“行宪”的时间；关键词是起草、讨论、提意见；线索是宪法起草委员会、起草小组、宪法小组。

本文的解释先从“制定”这个语词开始。

一　什么是宪法的“制定”

按一般的解释，五四宪法是由全国人民代表大会制定的。若再加上一个原则的话，那就是在中国共产党领导下，这个原则在一般语境下是不能被省略的，在特定语境下又是可以省略的，这主要取决于发话者内心对事物的确证程度。无论表达上的缺省与否，都不影响这个规则的真实存在，这个原则对中国国家事务的重要性是确信无疑、不言而喻的。

全国人大是宪法的制定者这个判断有两个权威依据：

一个是刘少奇的《关于中华人民共和国宪法草案的报告》：“制定中华人民共和国宪法，在我国国家生活中，是一件具有重大历史意义的事情。我国的第一届全国人民代表大会第一次会议的首要任务，就是制定我国的宪法。”[1]

另一个是毛泽东主席的话：“中华人民共和国第一届全国人民代表大

会第一次会议负有重大的任务。这次会议的任务是：制定宪法……”[2]

但问题是，两位领导人这样表达的法理性依据是什么？在五四宪法以前的社会主义中国，宪法性文件只有一个《共同纲领》，而在这个宪法性文件中并没有明确规定全国人大的制宪权。其相关条文也只有第十二条：

中华人民共和国的国家政权属于人民。人民行使国家政权的机关为各级人民代表大会和各级人民政府。各级人民代表大会由人民用普选方法产生之。各级人民代表大会选举各级人民政府。各级人民代表大会闭会期间，各级人民政府为行使各级政权的机关。

国家最高政权机关为全国人民代表大会。全国人民代表大会闭会期间，中央人民政府为行使国家政权的最高机关。

根据这一条文，我们还是无法知道两位领导人是如何从中推定出全国人大的制宪权的。根据中国政治实践的通行做法，也可以有两种可能性的解释：由党中央确认了全国人大的制宪权，再由两位领导者担当明确表达的角色；或者，两位领导人的意见得到了党中央的认可。这种认可在通常意义上对党中央来讲是不成问题的，剩下的也只是一个“制定”的概念问题了。

按照当时党中央的部署，宪法的制定与第一届全国人民代表大会的召开同时进行，两个都是党中央同时要达成的目标。即是说，由全国人大制定宪法事实上是不可能的。这里的关键问题，也许就在于对“制定”一词作如何的理解和运用了。制定在法理意义上包含了“起草”和“通过”两个要素。如果制定的概念表达的是一个动态的连续性过程，那么，起草和通过就是两个必备的环节；如果制定表达的是一个行动的概念，那么，起草和通过分别都表达了制定的语义。易言之，在此语境下，把全国人大的权力表达为宪法的通过更为恰当。然而，作为一个重要的法理性概念，制定应该包含了起草这个关键性的环节。在通常意义上，起草比通过更能表达制定的本质。以美国联邦宪法为例，它的起草者是制宪会议，决定其是否通过的是美国的各州。美国人及其宪法学者对此有一个基本的共识：宪法的制定者就是起草人即制宪会议的成员，而不是宪法通过的各州。[3]运用这个例证的本义并非以美国的尺寸来度量中国宪法的身材，而只是说明起草对制定概念的重要性。

事实上，中国五四宪法的制定，起草和通过构成了两个不同的环

节。只有分析了起草的过程，才能对宪法的制定问题有一个清晰的判断。同时应加注意的是，中国宪法的制定概念自始至终都包含了一个更为根本的要素：党的领导。

1.决定。1952年11月间，党中央作出决定，立即着手准备召开全国人民代表大会，制定宪法。12月1日，党中央下发了《关于召开党的全国代表会议的通知》，通知认为召开全国人民代表大会和制定宪法的条件已经具备，准备制宪。这是经毛泽东审定、由中共中央发出的准备制定宪法的第一个中央文件。

2.委托、提议和建议。12月24日，第一届全国政治协商会议常务委员会举行第四十三次会议，中共中央委托周恩来向全会提议：由全国政协向中央人民政府建议开始进行宪法的草案的准备工作。毫无疑问，会议接受了这个提议。“委托”“提议”和“建议”是中国化民主的重要环节和步骤，缺失了任何一个环节，中国的民主都是残缺的。没有委托，就无法体现党的领导；提议是党对民主党派精英们的中国式尊重，精英们当然不能漠视这种尊重；接受提议并建议是民主党派精英对这种尊重的某种回报。这既体现了党的领导，又发扬了民主，党的领导本身就是民主的重要部分。所以，由中共中央直接向中央人民政府提出准备制宪的建议是不合适的。1953年1月1日，党中央机关报《人民日报》在通常的元旦社论里，热情洋溢地发表了一个并不普通的社论，把制定宪法列为1953年的三项伟大任务之一，并向全国公布。[4]

3.决议。1953年的1月13日，中央人民政府委员会举行第二十次会议，会议接受了全国政协的建议，正式作出了关于制定宪法的决议。更为重要的是，这次会议决定成立以毛泽东为主席的中华人民共和国宪法起草委员会。也就是说，毛泽东同志不仅是党的主席和中央人民政府委员会主席，而且又增加了一个头衔：宪法起草委员会主席。事实而论，单凭毛泽东同志在党内党外的威望和他的才学，担当制定中国宪法的重任非他莫可。傅作义就说：“我愿意提到，在召集人会议上，大家一致同意写上一条：中华人民共和国主席是国家元首。可是被毛主席抹去了。但是这并不能抹去亿万人民的衷心爱戴。愈谦逊愈伟大，愈伟大愈谦逊。”[5]

4.起草者。宪法起草委员会与美国的制宪会议相比，所担当的角色完全不同，它事实上并不是一个宪法起草的机构，而是一个领导起草工作的机构。在很大程度上，“讨论”是它的主要职权。这一点在社会主义

中国的制宪史上是非常重要的。真正担当起草工作的是以毛泽东为主席的核心起草小组。1953年12月24日，作为宪法起草委员会主席的毛泽东把宪法起草委员会的工作交给了宪法起草委员会，他则带领核心起草小组成员陈伯达、胡乔木和田家英南下杭州，领导并亲自起草《中华人民共和国宪法》。

在宪法起草的“四人小组”中，四人都是党内举足轻重的人物。毛泽东本人自不必说，他无论是才学还是威望、地位，在中国的制宪史上无有出其右者。而陈和胡则是党内的著名笔杆子，掌管一个几亿人口大国的意识形态。田则是党的政治局秘书，其地位、能力和忠诚都是毋庸言说的。毛泽东是各方面的领袖，其他的则是党内著名的秀才，他们有一个共同的特点：都能写出漂亮的文章，当然也能写出漂亮的宪法。只是有一点小小的麻烦：他们都不是搞宪法学出身，写宪法并不像写社论那样驾轻就熟，只好边学边写。为此，毛泽东主席还专门为党中央政治局委员和在京的中央委员开了一个宪法书单，这些书也是他自己已阅读了的，并对书目作了画龙点睛的评论，从中可以赏读出领袖的宪法学素养和水平。[6]据曾参与宪法制定工作的人士回忆，田家英没学过法学，但脑子聪慧。他能一夜把苏联的民法教材看完，并能指出该教材的优劣之处，还能提出许多令人吃惊的意见。[7]

可以稍加注意的是，在宪法起草委员会中，不少的民主党派精英具有深厚的法学素养，但他们并不是宪法起草的成员。从各方面考量，宪法的起草权牢牢掌握在党的手里对保证宪法的社会主义性质是不可缺少的。

关于这部宪法的起草经过，毛泽东主席在1954年6月作了这样的回顾：

> 宪法的起草，前后差不多七个月。最初第一个稿子是在去年十一、十二月间，那是陈伯达同志一个人写的。第二稿，是在西湖两个月，那是一个小组起草的。第三稿是在北京，就是中共中央提出的宪法草案初稿，到现在又修改了许多。每一稿本身都有许多修改。在西湖那一稿，就有七八次稿子。前后总算起来，恐怕有一二十个稿子了。[8]

在宪法即将完成的1954年的8月4日，党中央接到中共中央华南局的一个电报，说广东省人民代表大会有代表提出议案，请全国人民代表大会授予毛泽东主席最高荣誉勋章。在宪法草案全民大讨论的日子里，有

人提议把这部宪法命名为“毛泽东宪法”。这样一个反映全国人民真实愿望的提议被毛泽东主席拒绝了。毛泽东主席可以谦逊地不要这个称号，但宪法的领袖化是事实。

由此，大致可以作出这样一个判断：五四宪法是在党的领导下，也主要是由党和党的领导者制定的。

二　机构与程序

毛泽东主席和党中央对制定这部宪法倾注了极大的心血，无论是从机构的设置还是程序性的安排，都作了精心的设计，这可以从根本上保证宪法的纯洁性。

1.宪法起草委员会。如上述所言，这个委员会是在1953年的1月13日中央人民政府委员会第二十次会议上决定成立的。委员会由两部分人构成：一部分是党的主要领导人，如毛泽东、刘少奇、周恩来、陈云、董必武、邓小平等；另一部分则是由民主党派的精英构成，如宋庆龄、李济深、何香凝、沈钧儒、马寅初、马叙伦、陈叔通、张澜、黄炎培、程潜等。委员会负责领导宪法的起草工作，这既体现了党领导的权威性，也显示了该机构的广泛代表性。

2.宪法起草委员会办公室。1954年3月23日中华人民共和国宪法起草委员会第一次会议召开了。这个委员会第一次会议的召开，已经是起草小组完成的宪法“四读稿”了，而且这以前，宪法的“三读稿”和“四读稿”已分别两次由党中央政治局扩大会议进行了充分研究和修改。这个会议的召开实际上是通过讨论进一步确认党认可的宪法草案。为了加强对宪法起草小组已经制定出的并经党中央政治局扩大会议认可的宪法草案（初稿）的讨论修改工作，在此次会议上决定成立宪法起草委员会办公室，并决定李维汉为宪法起草委员会秘书长，齐燕铭、田家英、屈武、胡愈之、孙起孟、许广平、辛志超为副秘书长，由他们负责成立宪法起草委员会办公室。[9]

3.宪法小组。1954年3月中旬，刘少奇第二次主持召开中央政治局扩大会议，讨论起草小组所提交的“四读稿”，准备由政治局修改确认后提交起草委员会。会议决定成立宪法小组，由陈伯达、胡乔木、董必武、彭真、邓小平、李维汉、张际春、田家英八人组成，负责初稿的最

后修改。

也就是说，宪法先是由毛泽东的起草小组起草，然后送交党的中央政治局，由党的宪法小组具体负责润色并得到政治局确认，等到送交由民主党派精英加入的起草委员会时，剩下的也只是一些细枝末叶的问题了。其具体程序正如毛泽东主席事先计划的那样：

（一）争取在一月三十一日完成宪法草案初稿，并随将此项初稿送中央各同志阅看。（二）准备在二月上半月将初稿复议一次，请邓小平、李维汉两同志参加。然后提交政治局（及在京各中央委员）讨论作初步通过。（三）三月初提交宪法起草委员会讨论，在三月份内讨论完毕并初步通过。（四）四月内再由宪法小组审议修正，再提政治局讨论，再交宪法起草委员会通过。（五）五月一日由宪法起草委员会将宪法草案公布，交全国人民讨论四个月，以便九月间根据人民意见作必要修正后提交全国人民代表大会作最后通过。[10]

此计划所讲的“中央各同志”的真实意思应是“主要同志”，“各同志”都“阅看”是不可能的。这里的“阅看”一词更多的是“相互通气”的意思，这符合党的政治惯例。计划中的“复议一次”，并没有言明“复议”的参加者：也许是起草小组的成员，也可能是小组成员和“主要同志”共同参加。与这些“复议”的参加者相比，政治局要做的是“初步通过”；与政治局相比，起草委员会因有民主党派的精英参加，其“初步通过”的分量是不同的。考虑到起草委员会中的民主党派精英可能提出某些具体意见，所以党的宪法小组有必要再进行“审议修正”，接下来的程序当然先由党的政治局“讨论”，再由起草委员会“通过”；最后所剩下的问题纯粹是程序性的：以起草委员会的名义“公布”，人民“讨论”，全国人大“通过”。

这是一个周全而缜密的计划，它确保了领袖和党在宪法制定过程中始终居于领导和支配地位。

1954年3月，毛泽东主席和他的起草小组回到北京，一个使命正等待他：召集宪法起草委员会会议，讨论宪法草案。

1954年6月，毛泽东主席主持召开中央人民政府委员会第三十次会议，[11]一致通过了《中华人民共和国宪法草案》和《中华人民共和国宪法草案的决议》。表决前，民主党派的精英们纷纷发言，表达了他们该表达的意见：中国人民对宪法的诉求已有半个多世纪了，但中国从未得到真正民主的宪法。今天，因为有毛主席和中国共产党的英明正确领

导，中国人民就要如愿以偿了。这将是中国自有历史以来第一部人民的宪法，是真正的名副其实的人民宪法。[12]

4.讨论。讨论是我国政治生活经常使用的词语。这个词语所包含的意思较为复杂，无法给它下一个确切的定义。但有一点可以肯定，有关中国政治所使用的讨论一词与古典时代表达公民生活的公民大会的讨论的语义是不同的。前者更多的是一个柔性概念，褪去了激烈交锋的强度，在多数情况下，意指的主要是一种相互表达意见的方式，而表达的意见既可能是表达者的真实意思，也可能相反。更重要的是，讨论这个词还包含了意见的决断者的在场。后者则是一个刚性概念，包含了讨价还价式的争辩，“民主意味着讨论”一语所表达的就是这种意思。

讨论既是中国宪法制定的过程，也是制定的仪式。它分两种：一种是积极分子的讨论；一种是民众的讨论，后者实际上是提意见的另一种说法。关于第一种，毛泽东主席曾这样说过：

这个草案，看样子是得人心的。宪法草案的初稿，在北京五百多人的讨论中，在各省市各方面积极分子的讨论中，也就是在全国有代表性的八千人的广泛讨论中，可以看出是比较好的，是得到大家同意和拥护的。[13]

也就是说参加讨论者是被仔细挑选了的人——积极分子，而且是各方面的积极分子。对宪法草案的态度与积极分子之间肯定存在某种关联，一个被称作消极分子的人已经包含了对这个草案可能抱的态度。在积极分子与代表性之间，其逻辑关系是：因为是积极分子，所以有代表性；若说，因为有代表性所以他们是积极分子，这在逻辑上是荒谬的。这也进一步解释了中国政治生活中所使用的讨论一词所具有的含义。

关于后者，据有关人士的统计，约有1.5亿人参与，提出的意见有138万多条，这些人还不包括各省、市、县部分人大596万多代表。[14]对这些意见的处理方式，毛泽东主席作了这样的说明：

这些意见，可以分三部分。其中有一部分是不正确的。还有一部分虽然不见得很不正确，但是不适当，以不采用为好。既然不采用为什么又要搜集呢？搜集这些意见有什么好处呢？有好处，可以了解在这八千人的思想中对宪法有这样一些看法，可以有个比较。第三部分就是采用的。这当然是很好的，很需要的。[15]

这种分类方法所依据的标准与讨论概念是一致的。无论讨论所形成

的意见是一致还是分歧，都需要最后的意见决断者——如毛泽东主席——的出场。

5.通过。1954年9月15日，中华人民共和国第一届全国人民代表大会第一次会议在毛泽东主席的“我们正在前进。我们正在做我们的前人从来没有做过的极其光荣伟大的事业”的口号声中开幕了。会议充满了欢乐的气氛。最后，出席会议的代表1197人，以1197票的赞成票通过了《中华人民共和国宪法》。也就是说，对这个宪法，人民的代表们100%地投了赞成票。这样的比率在世界宪法史上是绝无仅有的，这既反映了宪法确确实实赢得了广泛的人心，也反映了领袖和党高超的政治智慧与技艺。随着这个隆重仪式的结束，宪法也就正式诞生。

三　为什么需要宪法

这部宪法生成于中国社会的过渡时期，官方和学界都有人把它看作具有过渡性质的宪法。[16]毛泽东主席对此也作过类似的解释：宪法是过渡时期的宪法。我国的各种办法，大部分是过渡性质的。[17]根据世界的立宪经验，制宪活动一般都是在社会基本定型，各种社会关系基本处于稳定的状态下进行的，特别是后发宪制化的国家更是如此。比如，近代的日本，它从开国到制宪大约就用了二十几年的时间。中国的情形是，社会正处于过渡时期，而且这之前已有了一个宪法性文件——《共同纲领》。为什么要匆忙制宪呢？其中一个合理的逻辑推断是《共同纲领》已经变得不合时宜。但似乎又不是这个逻辑，这可以从毛泽东主席对这个纲领的评价中看出来。他认为，《共同纲领》在过去几年的历史实践中证明是完全正确的。即是说，它的基本结构、基本内容是没有问题的。存在的只是如下几方面的具体问题：一是部分条款规定的目标已经实现，不需要继续存在；二是部分条款根据形势需要补充；三是部分条款需要加以简化或省略。[18]显而易见，这些问题的解决并不是非要通过制宪，修改《共同纲领》更容易解决。如果《共同纲领》只是一个过渡性质的宪法性文件，那么为什么非要在一个过渡时期制定一个过渡性质的宪法不可呢？这是问题的关键。要解释这个问题，首先需要对《共同纲领》进行解释。

《共同纲领》既是党和民主党派合作的产物，又是这种合作的基

础。《共同纲领》架构下的中央人民政府颇有联合政府的味道。因而，对《共同纲领》，大多数民主派精英是真诚欢迎的，这种真诚来源于对党与他们合作愿望的真诚的一种感知。政协是这种合作的平台，而全国政协既是平台，又是权力的主体。对他们来讲，这有两个优长之处：因为全国政协有代行最高权力之责，作为政治协商的一方，他们便有了说话的底气；而作为权力机构的一部分，他们又真实地分享了参加共和国管理的权力，而这种参与是广泛的，既有技术层面的，也有政策层面的。双方都从这种合作中获益。对作为一个刚刚执政既缺乏人才又缺乏经验的党来讲，这种合作能够吸引很大一部分具有管理经验和专业知识的人才集聚到党的周围，非常有效地为党领导一个庞大的国家提供知识和建议。团结精英共同治国的谋略是党的智慧的体现。事实上，这也是直到1952年党并不急欲制宪的原因。刘少奇曾代表党中央表达过对《共同纲领》所确立的政制的满意：

在目前过渡时期即以共同纲领为国家的根本大法，是可以过得去的。如果在目前要制订宪法，其绝大部分特别是对资产阶级和小资产阶级的关系也还是要重复共同纲领，现在基本上不会有什么改变，不过把条文的形式及共同纲领的名称加以改变而已。因此，我们考虑在目前过渡时期是否可以暂时不制订宪法，而以共同纲领代替宪法，共同纲领则可以在历次政协全体会议或全国人民代表大会加以修改补充，待中国目前的阶级关系有了基本的改变以后，即中国在基本上进入社会主义以后，再来制订宪法，而那时我们在基本上就可以制订一个社会主义的宪法。[19]

但几个月的时间情况就变了。同年的11月便有了上述的党中央关于准备召开全国人大和制定宪法的决定。对此，民主党派的精英们感到不解。他们提出的疑问是：这样做的根据是什么？这样做有什么作用？这样做有没有可能或困难？这样做对有些党派是不是不利？于是，毛泽东主席代表党作了说明。

对提出的所谓“根据”和“作用”问题，毛泽东主席的解释是：就全国范围来说，大陆上的军事行动已经结束，土地改革已经基本完成，各界人民已经组织起来，因此，根据《共同纲领》的规定，召开全国人民代表大会及地方各级人民代表大会的条件已经成熟了。这是中国人民流血牺牲，为民主奋斗历数十年之久才得到的伟大胜利。召开人民代表大会，可以进一步发扬人民民主，加强国家建设。

对“可能性”和“困难”的问题，毛泽东主席解释说，困难是可以克服

的，孙中山先生领导的辛亥革命，在南京临时政府成立的几天工夫，就由19个代表搞出了《临时约法》。

关于“不利”的问题，毛泽东主席说：“人民代表大会制的政府，仍将是全国各民族、各民主阶级、各民主党派和各人民团体统一战线的政府，它是对全国人民都有利。”其政策是，“我们的重点是照顾多数，同时照顾少数。凡是对人民国家的事业忠诚的，做了工作的，有相当成绩的，对人民态度比较好的，各民族、各党派、各阶级的代表人物都有份”[20]。

除关于“不利”疑问的解释之外，其他的好像都不是真正的理由。特别是关于制宪根据问题的解释恰与刘少奇代表中央所表达的不制宪是同一个理由。这到底出了什么问题？

就逻辑上来分析，这可能与以下的事实有关：1952年10月，刘少奇率领中共代表团参加苏共第十九次全国代表大会，他受毛泽东主席的委托，就中国向社会主义过渡的设想向斯大林征求意见。斯大林提出了三点意见：一是建议中共通过选举和制宪解决自身合法性问题：“如果你们不制订宪法，不进行选举，敌人可以用两种说法向工农群众进行宣传反对你们：一是说你们的政府不是人民选举的；二是说你们国家没有宪法。因政协不是人民经选举产生的，人家就可以说你们的政权是建立在刺刀上的，是自封的。此外，共同纲领也不是人民选举的代表大会通过的，而是由一党提出、其他党派同意的东西，人家也可以说你们国家没有法律。”二是所谓泄密问题。斯大林认为中国现在是各党派的联合政府，而“其他党派的人很多是和英美有关系的”，所以，“我感到你们有些重要机密情况外国人都知道”。三是通过选举实现政制转换问题。“如果人民选举的结果，当选者共产党员占大多数，你们就可以组织一党的政府。其他党派在选举中落选了，但你们在组织政府时可给其他党派以恩惠，这样对你们更好。”[21]

这是一个共产主义大家庭的长者向他的兄弟党传授“老大哥”的民主经验。我们无法推断为什么斯大林提出这样的建议，但就这三点意见而言还是值得解释的。所谓的合法性问题对一个革命性的政党而言，其实并不是个问题。社会主义的苏联从不理睬西方国家对苏维埃政权合法性的批评，斯大林为什么又偏偏关心中国的合法性问题呢？实际上，中国共产党的合法性并不需要从斯大林的那种建议中获取，党领导它的人民从一个胜利走向另一个胜利以及为这个国家注入的活力和带来的勃勃气

象本身就是合法性。所谓的“泄密问题”其实并不存在，在与党合作的民主党派精英中，尽管许多人与英美有着千丝万缕的联系，但他们对党和他们的祖国的忠诚是不成问题的。斯大林之所以急欲让中国尽快召开全国人大并制定宪法，或许真正想要的是中国政治体制实现苏联化，即向一党政府转换。这恰是他第三点建议的核心。而斯大林第三点建议的核心与毛泽东主席对民主党派精英提出的“不利”忧虑所作的解释的精神是一致的。

我们不敢断定斯大林的第三点建议就是党改变初衷而加快制宪步伐的原因，但肯定与这个建议有着某种关系。

这样一种突发式的通过制宪而实现政制转换的做法，引起了民主党派精英的极大忧虑。有人自然会提出全国人大召开以后政协怎么办的问题。对此，毛泽东主席为政协提出了五项任务：协商国际问题；商量候选人名单；提意见；协调各民族、各党派、各人民团体和社会民主人士领导人员之间的关系；学习马列主义。

对有人担心政协是否会变成说闲话的机关的问题，毛泽东主席表达了掌握各种意见的重要性：“只要不是恶意，讲闲话也可以，这样可以使我们知道社会上存在着这样的意见。”[22]

就这样，通过制定宪法，中国实现了斯大林愿意看到的政制转换，政协也按毛泽东主席的设计，有了它该有的价值。

四　什么是宪法

1.五四宪法有个很长的序言。虽然说这部宪法参照了1918年苏俄宪法、1936年苏联宪法以及其他社会主义国家的宪法，但中国宪法的式样还是别具一格。首先是那个文字较长的序言。为什么要写那样一个序言，据有关人士回忆：“社会主义类型的宪法，毛主席看了1918年苏俄宪法、1936年苏联宪法、东欧国家的宪法，把列宁写的《被剥削劳动人民权利宣言》放在前面，作为第一篇。毛主席从中受到启发，决定在宪法总纲的前面写一段序言。”[23]宣言和序言的性质是不一样的。把宣言放在宪法正文的前面滥觞于法国，它表明宪法对人权的重视。说到底，宪法是人法，它必须首先关注人。那样的序言、那样的表达以及那样表达的内容，地地道道是中国宪法的创造。序言因为它的中国性，也

为以后的中国宪法所持守，成为中国宪法的一个显著标志。

2.宪法不只是规则，而且还是纲领。毛泽东主席领导和起草宪法时，为此进行了专门思考。毫无疑问，在把党的纲领用宪法的形式加以表达方面，毛泽东主席是成功的：“一般地说，法律是在事实之后，但在事实之前也有纲领性的。一九一八年苏维埃宪法就有纲领性的。后头一九三六年斯大林说，宪法只能承认事实，而不能搞纲领。那个时候，乔木称赞斯大林，我就不赞成，我就赞成列宁。我们这个宪法有两部分，就是纲领性的。国家机构那些部分是事实，有些东西是将来的，比如三大改造之类。”[24]这是另一种式样，宪法规定党的纲领是后来中国各部宪法的通例。

3.宪法是这样被定义的。毛泽东主席曾说过：“一个团体要有一个章程，一个国家也要有一个章程，宪法就是一个总章程，是根本大法。用宪法这样一个根本大法的形式，把人民民主和社会主义原则固定下来，使全国人民有一条清楚的轨道，使全国人民有一条清楚的明确的和正确的道路可走，就可以提高全国人民的积极性。”[25]

“宪法就是一个总章程，是根本大法”的表述后来成为中国任何一部宪法学教科书的标准定义。宪法既然是用以确认“人民民主”和“社会主义原则”的，而不是主要用来表达规则的，那么任何一个宪法审查机构的设想都是多余的。宪法的纲领性、根本性、大法性不是来源于宪法规则的重要，而是因为它所确认和固定下来的内容——因制宪而转换完成的“人民民主”和“社会主义原则”——的重要性而成为最高法的。尊重和遵守根本大法的基本保证，也就不是主要依靠一个违宪的预警机制，而是依靠领袖的崇高的美德和品质，依靠人民由宪法内容所激发出的激情、觉悟以及他们对党、国家、民族的热爱的心灵体验。

五四宪法留给我们的不只是以后几部宪法的固定式样，而且是中国宪制化之道的长思。

注释

[1]《人民日报》1954年9月16日第1版，也见《刘少奇选集》下卷，人民出版社，1985年。

[2]《毛泽东文集》第6卷，人民出版社，1999年，第349页。

[3]有关美国联邦宪法的制定过程研究的权威文本是由［美］马克斯·法仑德（Max Farrand）著、董成美先生译的《美国宪法的制订》（中国人民大学出版社，

1987年11月版），请参阅。

[4] 按照党的中央的部署，准备于1953年制定宪法，后发生了“高饶事件”以及其他原因这个任务在1953年并没有完成。

[5] 傅作义在中央人民政府委员会第三十次会议的发言稿，1954年6月14日。

[6] 这些书单和评论是：“（一）一九三六年苏联宪法及斯大林报告（有单行本）；（二）一九一八年苏俄宪法（见政府办公厅编《宪法选举法资料汇编》一）；（三）罗马尼亚、波兰、德国、捷克等国宪法（见人民出版社《人民民主国家宪法汇编》，该书所辑各国宪法大同小异，罗、波取其较新，德、捷取其较详并有特异之点，其余有时间亦可多看）；（四）一九一三年天坛宪法草案，一九二三年曹锟宪法，一九四六年蒋介石宪法（见《宪法选举法资料汇编》三，可代表内阁制、联省自治制、总统独裁制三型）；（五）法国一九四六年宪法（见《宪法选举法资料汇编》四，可代表较进步较完整的资产阶级内阁制宪法）。”（见毛泽东给刘少奇并中央各同志的信，手稿，1954年1月15日）

[7] 参见董成美《制定我国1954年宪法若干历史情况的回忆——建国以来法学界重大事件研究（三十）》，载《法学》，2000年第5期。

[8] 毛泽东在中华人民共和国宪法起草委员会第七次会议上的讲话，1954年6月11日。

[9] 中华人民共和国宪法起草委员会第一次会议记录，1954年3月23日。

[10] 毛泽东给刘少奇并中央各同志的信，手稿，1954年1月15日。

[11] 这之前，宪法起草委员会已开了七次会议，并通过了宪法草案（修正稿）。这期间，全国政协、各省市党政机关、军队领导机关，以及各民主党派和各人民团体的地方组织，共8000余人对宪法草案进行了讨论，提出各种修改意见5900多条。

[12] 参见《新华月报》，1954年第7期，第10页。

[13] 毛泽东在中央人民政府委员会第三十次会议上的讲话，1954年6月14日。

[14] 参见董成美《制定我国1954年宪法若干历史情况的回忆——建国以来法学界重大事件研究（三十）》，载《法学》2000年第5期。

[15] 毛泽东在中央人民政府委员会第三十次会议上的讲话，1954年6月14日。

[16] 参见《刘少奇选集》下卷，人民出版社，1985年12月，第133页。

[17] 毛泽东在中华人民共和国宪法起草委员会第一次会议上的讲话，1954年3月23日。

[18] 毛泽东在中华人民共和国宪法起草委员会第一次会议上的讲话，1954年3月23日。

[19] 刘少奇1952年10月20日给斯大林的信。

[20] 毛泽东在中央人民政府委员会第二十次会议上的讲话记录，1953年1月13日。

[21] 刘少奇1952年10月30日给毛泽东并中央的信。

[22] 《毛泽东文集》第6卷，第385—387页。

[23] 访问史敬棠谈话记录，1996年6月29日。

[24] 毛泽东在中共中央政治局扩大会议上的讲话记录，1959年3月1日。

[25] 毛泽东在中央人民政府委员会第三十次会议上的讲话，1954年6月14日。

被创造的公共仪式——对七五宪法的一种阅读与解释

一　阅读的方法

宪法话语在社会主义中国的“跨代旅行”中所具有的语义、特质和意义尚未得到充分的阐释，特别是对1975年宪法（下简称“七五宪法”）的忽略更是如此。事实上，七五宪法已经被“我们”这些对历史享有优越感的现在人看作具有“重大缺陷”的文本，而且也因此成了各种现行宪法学教材有关“重大缺陷”的宪法示范的标准例子。本文在此所要解释的不是这个文本是否有“重大缺陷”，而是首先探讨这个“重大缺陷”被发现的方法。

如果说，一个历史的文本必须表达“现在”的欲念，不管这种欲念是真实存在的还是虚拟的，那么，七五宪法肯定是有“重大缺陷”的，因为它所表达的恰恰是“现在”急于要嘲讽和遗忘的东西。如果说，一个历史的文本要恰当地表述那个历史的话语和实践，而且“现在”的“我们”不仅仅把历史简单地看作过去，或者看作一个过程的完结、一段时间的末端，而把历史看作“现在”的在场，“他们”也并非“我们”异己的他者，那么，“我们”既无法也没有超越历史，而对这个“重大的缺陷”的发现也就不是不言而喻的。

“重大缺陷”的发现所依据的是这样一种方法：它基建于现实优越主义之上，依据的是今人必然优于古人，现在必然胜于过去的现代主义。这个方法由两个既相关联又有不同的方面构成：一种表现是，基于现在话语实践的优越性，映照历史的话语实践的低下性，而在这种映照的过程中，又预设了七五宪法文本是这种低下的话语实践的准确表达者这样一个逻辑。“重大缺陷”就是这个逻辑逐步展开的结果。在这种发现上，一边是现实优越的词汇，比如改革开放、发展经济、最高国家权力机关、在宪法范围内活动、社会主义民主法制；一边是卑下的历史词汇，比如自力更生、无产阶级专政下继续革命、革命委员会、党的一元化领导。两者价值的高低、质量的优劣对任何一个“现在”的“我们”来讲都是不言自明的：“重大缺陷”就是优越的现实词汇的反面。问题是，“现

在”有权利要求历史用我们喜好的现在“词”去表达相同或类似的“物”吗？如果有，那又是谁给的这种权利？

另一种表现则是由宪法概念定义的。当七五宪法被定义为具有“重大缺陷”的文本时，这里还隐匿着一个优越性概念的判断。在“重大缺陷”的话语表达中，一个立宪主义的宪法概念——也许它与中国的主导性政治话语及其实践并无关联——被粗暴地插入七五宪法的文本中，限权政府、制约权力、尊重和保障人权是这个立宪主义宪法概念的重要质素，而使用一个带有如此质素的概念本身就意味着优越和高贵。这里的关键不是七五宪法在表达立宪主义宪法概念时有无“重大缺陷”，而是能否用这样一个概念来判断与这个概念毫无关联的一个文本是否有“重大缺陷”。这个道理似乎很简单：我们不能用驴的概念去量取牛的“重大缺陷”。譬如，我们不能说，牛的重大缺陷就是不可能与马交配出骡子来，因为除驴之外，任何动物（包括人在内）都做不到这一点，如果这被看作“缺陷”，那么缺陷的概念在哲学上便是无意义的。

回答七五宪法与立宪主义的宪法概念是否有关联以及关联的程度、距离并不是本文的主旨所在，本文的兴趣是对这个文本本身的阅读。这个文本提供了一个什么样的宪法概念，这个概念表达了一种什么样的价值诉求，这种价值是否“跨代旅行”，也即它与五四宪法、八二宪法所表达的宪法概念有无“代际”的共享性？

本文采用的阅读方法是“贴近阅读”（Closereading）。即是说，笔者首先把自己看作这个文本真诚而保守的读者，读者对文本不享有为所欲为的权利，相反，一个读者对文本应该坚守冷静、温和与克制的立场。[1]

考虑到七五宪法毕竟是一个带有某种规范性质的文本，这就决定了本文对某些问题的解释采取的是与事件、实践相结合的策略，不可能完全依赖解释学的路径。

为了避免不必要的误解，需要作一点说明：我把自己设定为一个文本的普通读者，与对这个文本有无“政治性缺陷”的判断无关。或者说，这种阅读的兴趣不是来自对文本的喜爱或憎恶，而完全是源于一种好奇心。

二　修辞与意义

按照正统和权威的解释，七五宪法是于1975年1月17日由第四届全国人大通过的。宪法共有30条，由序言、总纲和具体制度三部分构成，这也是1954年宪法以及后来中国各部宪法固定的结构。

从篇幅来看，总纲是最重要的内容。虽然序言的篇幅居于中等地位，但它享有文本上的优先性。从宪法所表达的意义看，序言是党的意识形态的宣示，享有优先性；总纲所宣示的是党和国家的基本国策，居于中等意义；国家机构以及公民义务权利等所宣示的则是党和国家认可的具体制度，文本的意义居于最后。宪法文本结构实际上是由两类不同性质的元素构成的，一类属于原理，它们是由序言和总纲部分加以表达的。譬如，序言中的“社会主义社会是一个相当长的历史阶段。在这个历史阶段中，始终存在着阶级、阶级矛盾和阶级斗争，存在着社会主义同资本主义两条道路的斗争，存在着资本主义复辟的危险性，存在着帝国主义、社会帝国主义进行颠覆和侵略的威胁。这些矛盾，只能靠无产阶级专政下继续革命的理论和实践来解决”；又如，总纲中第十一条：“国家机关和工作人员，必须认真学习马克思主义、列宁主义、毛泽东思想，坚持无产阶级政治挂帅，反对官僚主义，密切联系群众，全心全意为人民服务。各级干部都必须参加集体生产劳动。”另一类属于准则、规范，主要是由具体的制度部分加以表达的。如，宪法有关国家机构的第十八条的表述：

全国人民代表大会常务委员会是全国人民代表大会的常设机关。它的职权是：召集全国人民代表大会会议，解释法律，制定法令，派遣和召回驻外全权代表，接受外国使节，批准和废除同外国缔结的条约，以及全国人民代表大会授予的其它职权。全国人民代表大会常务委员会由委员长，副委员长若干人，委员若干人组成，由全国人民代表大会选举或者罢免。

也就是说，宪法主要不是一个规范性的法律文本，更像是一个政治章程。这也可以解释张春桥代表中共中央作的《关于修改宪法的报告》中引用的这段话的含义：“伟大领袖毛泽东主席曾经指出：‘一个团体要有一个章程，一个国家也要有一个章程，宪法就是一个总章程，是根本大法。’”[2]在这里，“总章程”一词所表达的是这个宪法的性质，而“根本大法”的用语主要凸显的是修辞效果，强调宪法在党看来的重要性，而主要不是强调它的法律意义的重要性，因为文本真正具有法律意义的内容在宪法中既没占很大的篇幅，也不居于文本的优先地位。宪法的此种

性质既是五四宪法所传，也为后来中国各部宪法所承，具有“跨代际旅行”的共享性。

三　展示的思想

考虑到党在宪法上——无论是制定的程序还是宪法文本本身——的决定作用，在阅读宪法文本时，就不能忽略它与党的权威文本之间的内在关联。在这些党的权威文本中，最主要的有：党的九大、十大政治报告、四届全国人大的修宪报告、四届全国人大的政府工作报告。

在党的九大政治报告中有这样一段话：

中国共产党的一切成就，都是毛主席英明领导的结果，都是毛泽东思想的胜利。半个世纪以来，毛主席在领导中国各族人民完成新民主主义革命的伟大斗争中，在领导我国的社会主义革命和社会主义建设的伟大斗争中，在当代国际共产主义运动反对帝国主义、反对现代修正主义、反对各国反动派的伟大斗争中，把马克思列宁主义的普遍真理和革命的具体实践相结合，在政治、军事、经济、文化和哲学等各个方面，继承、捍卫和发展了马克思列宁主义，把马克思列宁主义提高到一个崭新的阶段。毛泽东思想是在帝国主义走向全面崩溃、社会主义走向全世界胜利的时代的马克思列宁主义。我们党的全部历史，证明了一条真理：离开了毛主席的领导，离开了毛泽东思想，我们的党就受挫折，就失败；紧跟毛主席，照毛泽东思想办事，我们的党就前进，就胜利。我们要永远记住这个经验。在任何时候、任何情况下，谁反对毛主席、谁反对毛泽东思想，就全党共讨之，全国共诛之。

类似的表述还有九大通过的党的章程：

中国共产党以马克思主义、列宁主义、毛泽东思想作为指导思想的理论基础。毛泽东思想是在帝国主义走向全面崩溃、社会主义走向全世界胜利的时代的马克思列宁主义。

党的十大政治报告中类似的表述被修改为：

九大根据马克思主义、列宁主义、毛泽东思想关于无产阶级专政下继续革命的学说，总结了历史经验和无产阶级文化大革命的新鲜经验，批判了刘少奇修正主义路线，再次肯定了党在整个社会主义历史阶段的基本路线和政策。同志们记得，毛主席在一九六九年四月一日九大开幕的时候，发出了“团结起来，争取更大的胜利”的伟大

号召。在同年四月二十八日九届一中全会上，毛主席又一次明确指出：“团结起来，为了一个目标，就是巩固无产阶级专政”。“就要保证在无产阶级领导之下，团结全国广大人民群众，去争取胜利。”毛主席并且预言：“过若干年，也许又要进行革命。”毛主席的讲话和大会通过的中央委员会的政治报告，为我们党规定了一条马克思列宁主义的路线。[3]

十大通过的党的章程对此表述相应地也被简约化了：

中国共产党是无产阶级的政党，是无产阶级的先锋队。中国共产党以马克思主义、列宁主义、毛泽东思想作为指导思想的理论基础。

党的权威文本对毛泽东思想所采取的不同修辞策略，反映了那个激荡的历史时期所包含的重大事件。党的权威文本既为毛泽东思想最终宪法化作了理论准备，也提供了权威依据。七五宪法为此提供的表述空间是宪法序言和宪法的第二条。序言第四自然段的表述是：“我们必须坚持中国共产党在整个社会主义历史阶段的基本路线和政策，坚持无产阶级专政下的继续革命，使我们伟大的祖国永远沿着马克思主义、列宁主义、毛泽东思想指引的道路前进。”宪法第二条规定：“中国共产党是全中国人民的领导核心。工人阶级经过自己的先锋队中国共产党实现对国家的领导。马克思主义、列宁主义、毛泽东思想是我国指导思想的理论基础。”毛泽东思想进入宪法是由七五宪法开创的，它为以后中国的宪法文本表达党的意识形态提供了范本。

相较而言，1954年宪法既没有毛泽东思想的表达，也不见马克思主义、列宁主义这样的词语。两个文本间为何会出现如此的差异？

解释者的解释大致是这样的：毛泽东思想是在1945年党的七大被确立为党的指导思想的，但在中华人民共和国成立前后，党的出版物就不再使用毛泽东思想这个概念了。从1948年底始，经毛泽东本人提议，凡各类文件和著述中，有毛泽东思想提法的，都改为“马克思列宁主义的理论和中国革命实践之统一的思想”等。1953年出版《毛泽东选集》第三卷时，还将作为附录的第一个《历史决议》中凡写有毛泽东思想的地方，都删改为上述那样的或与之类似的提法了。

《胡乔木回忆毛泽东》一书在讲到党的七大提出毛泽东思想和后来（包括党的八大）不提毛泽东思想时，对此有个解释：党的七大“为什么要提毛泽东思想？有这个需要。如果中国共产党不提毛泽东思想，很难

在全党形成思想上的统一。提毛泽东思想这就是对着苏共的”，“为什么八大没有提毛泽东思想？也是因为苏联的关系。苏联始终拒绝承认毛泽东思想，在苏联报刊上绝口不提毛泽东思想。凡是中共文件中提了的，他们刊用的时候都给删掉。这成了一个禁区”。这可能是在中华人民共和国成立前后直至60年代前，不提毛泽东思想的一个重要缘由。

在这样的政治背景下，1954年宪法里是不可能有毛泽东思想作为国家指导思想的提法。

20世纪60年代初，由于中苏关系的变化，党重新使用毛泽东思想这个提法，并不断强调毛泽东思想在党和国家中的指导地位。[4]

这个解释或许有一定的根由，但它无法解释1954年宪法为什么连马克思主义、列宁主义这样的概念都不加以表达。一个可能的解释是，五四宪法所要表达的宪法概念与七五宪法所要表达的理念是不同的：1954年宪法文本凸显的是宪法的国家性，而不是党性；七五宪法强调的是党性，而不是国家性。就此而论，1982年的现行宪法在党性上是与七五宪法而不是五四宪法有着更为密切的关联。

为什么要把毛泽东思想在宪法中加以表达，在党的《关于修改宪法的报告》中有个与上述解释不同的简单说明：

> 修改草案从序言开始，记载了我国人民英勇奋斗的光辉历史。“中国共产党是全中国人民的领导核心”，“马克思主义、列宁主义、毛泽东思想是我国指导思想的理论基础”，就是我国人民从一百多年来的历史经验中得出的结论，现在写进了修改草案总纲。

“就是我国人民从一百多年来的历史经验中得出的结论”一语，显然不是对毛泽东思想为什么要写入宪法的解释，而只是一个简约的说明。但这一个简单的短语包含的意义却颇为复杂。如果说是从中国一百多年的经验中得出的结论，那么1954年宪法就应适时地加以表达，为什么非要等到1975年呢？可以肯定的是，“一百多年”包括了“文革”这个最近的历史时期和“文革”这个重要事件。而且，这个短语似乎又决意要把“文革”时期对毛泽东思想所作的夸张修辞加以排除。这种排除的原因主要不是来自这种修辞的错误，而是因为这种修辞与作为背叛者的个人有关。

事实上，在逻辑上能解释为什么要把毛泽东思想写入宪法的是九大通过的党章所作的表述：

中国共产党以马克思主义、列宁主义、毛泽东思想作为指导思想的理论基础。毛泽东思想是在帝国主义走向全面崩溃、社会主义走向全世界胜利的时代的马克思列宁主义。半个世纪以来，毛泽东同志在领导中国完成新民主主义革命的伟大斗争中，在领导中国的社会主义革命和社会主义建设的伟大斗争中，在当代国际共产主义运动反对帝国主义、反对现代修正主义、反对各国反动派的伟大斗争中，把马克思列宁主义的普遍真理和革命的具体实践相结合，继承、捍卫和发展了马克思列宁主义，把马克思列宁主义提高到一个崭新的阶段。

由于这个表述与特定的人有关，所以上述话语在十大通过的党章中被删除，只保留了“中国共产党以马克思主义、列宁主义、毛泽东思想作为指导思想的理论基础”这样的用语。党的十大报告对此采取了一种隐喻式的解释策略：

林彪这个资产阶级野心家、阴谋家、两面派在我们党内不是经营了十几年，而是几十年，他有一个发展过程和暴露过程，我们对他也有一个认识过程。马克思、恩格斯在《共产党宣言》中说过：“过去的一切运动都是少数人的或者为少数人谋利益的运动。无产阶级的运动是绝大多数的、为绝大多数人谋利益的独立的运动。”毛主席把“为中国和世界的大多数人谋利益”作为无产阶级革命事业接班人的主要条件之一，并且写进了我们的党章。……林彪是在中国新民主主义革命初期参加共产党的。那时他就对中国革命前途悲观失望。正在古田会议以后，毛主席写了《星星之火，可以燎原》这篇给林彪的长信，对他进行了严肃的耐心的教育。事实证明，他的资产阶级唯心论的世界观根本没有改造。在革命的重要关头，他总是犯右倾错误，又总是耍两面派，用假相欺骗党，欺骗人民。但是，随着中国革命的继续发展，特别是当中国革命的性质转变为社会主义革命，并且逐步深入，要彻底推翻资产阶级和一切剥削阶级，用无产阶级专政代替资产阶级专政，用社会主义战胜资本主义的时候，林彪这一类只为少数人谋利益的走资本主义道路的当权派，地位越高，野心越大，过高估计自己的力量，过低估计人民的力量，就再也隐藏不住，就要跳出来，同无产阶级较量了。当他适应国内外阶级敌人的需要，跟着苏修的指挥棒，妄图“说出自己决定性的话”的时候，也就宣告了他的总暴露、总破产。

而十大政治报告对“毛泽东思想是在帝国主义走向全面崩溃、社会主义走向全世界胜利的时代的马克思列宁主义”的表达并没有给予明确的结论。

自此以后，中国宪法把毛泽东思想与中国各个时期的政治情景相联系，采用一种符合时代要求的表述方式加以表达和展示。

1978年宪法序言的第三自然段：

毛泽东主席是中华人民共和国的缔造者。我国革命和建设的一切胜利，都是在马克思主义、列宁主义、毛泽东思想的指引下取得的。永远高举和坚决捍卫毛主席的伟大旗帜，是我国各族人民团结战斗，把无产阶级革命事业进行到底的根本保证。

1978年宪法的第二条：

中国共产党是中国人民的领导核心。工人阶级经过自己的先锋队中国共产党实现对国家的领导。中华人民共和国的指导思想是马克思主义、列宁主义、毛泽东思想。

经过修正后的现行宪法（2004年修正）序言的第七自然段：

中国新民主主义革命的胜利和社会主义事业的成就，是中国共产党领导中国各族人民，在马克思列宁主义、毛泽东思想的指引下，坚持真理，修正错误，战胜许多艰难险阻而取得的。……中国各族人民将继续在中国共产党领导下，在马克思列宁主义、毛泽东思想、邓小平理论和“三个代表”重要思想指引下，坚持人民民主专政，坚持社会主义道路，坚持改革开放，不断完善社会主义各项制度，发展社会主义市场经济，发展社会主义民主，健全社会主义法制，自力更生，艰苦奋斗，逐步实现工业、农业、国防和科学技术的现代化，推动物质文明、政治文明和精神文明协调发展，把我国建设成为富强、民主、文明的社会主义国家。

对这三个宪法文本细心阅读就会发现，宪法虽然都表达了毛泽东思想的重要性、指引性，但表述所在文本位置以及表述的方式是不同的。七五宪法与1978年宪法在序言和总纲两个部分中分别作了不同的分述，文本明示或暗示了毛泽东思想不仅是党坚守的意识形态，而且还是党领导国家必须奉行的基本国策。当然，1978年宪法的语言风格与毛泽东本人过世后继任者继任的复杂性有关，暗示了制宪者对毛泽东思想忠诚的意志和决心。现行宪法则只在序言部分加以表达，使得宪法的文本结构更加清晰，包含有制宪者把党的意识形态与党的基本国策加以区分的意图。除此而外，三个文本对此表述的不同语义更值得注意。七五宪法将其表达为“指导思想的理论基础”，1978年宪法则直接表述为“指导思想”，而现行宪法既不明示是“指导思想的理论基础”，也不明确表达为“指导思想”本身，而只是强调它的指引性。前两者无论表达的是“指导思想的理论基础”还是“指导思想”都是用“毛泽东思想”作结的，而现行宪法强调的指引性还包括了“邓小平理论”和“‘三个代表’重要思想”，并

以"'三个代表'重要思想"作结。毫无疑问，"指导思想的理论基础"与"指导思想"的语义是不同的，前者的指引性是间接的，而后者是直接的。但不能忽略的是，前者表述的意义空间更为广延，在语义上为现行宪法并列的"邓小平理论"，"'三个代表'重要思想"提供了逻辑上的可能性，而且，这也为后来宪法文本开放式的叠加提供了空间。这是七五宪法和现行宪法修辞技艺的优越之处。

四　文本的意义

七五宪法文本遇到的难题之一是如何表达事件以及与那些事件密切关联的意义。具有讽刺意味的是，党的九大政治报告人已成了党控诉的对象，控告别人为叛徒的人自己成了十足的背叛者。死亡既是这种背叛的代价，也是背叛的高度展示。事件往往规制了文本的意义。如何重新构造"正统性"是七五宪法的首要任务。同样，更具优越性的文本也不可能对正统性的维护漠不关心。这就是为什么党的十大政治报告和宪法既要除去有关毛泽东思想的夸张性修辞，同时又必须重申毛泽东思想正统性的原因。这些文本在表达领袖代表党的正统性方面并无二致，但往往被忽略的是文本在贯彻这种正统性时所表现出的不同的修辞策略。毫无疑问，如何表达国民经济问题，肯定是被重申的正统性——毛泽东思想的重要部分。然而，不同的表达策略却在此出现了。

先看看《关于修改宪法的报告》的表述：

一九五四年宪法提出的生产资料所有制方面的社会主义改造任务，已经基本完成。修改草案充分肯定了我国人民取得的这一伟大胜利，规定我国现阶段主要有两种所有制，即社会主义全民所有制和社会主义劳动群众集体所有制。修改草案对于非农业的个体劳动者，对于人民公社社员可以经营少量的自留地和家庭副业，也作了规定。这些规定，把坚持社会主义的原则性同必要的灵活性结合起来，同刘少奇、林彪包产到户、取消自留地之类的荒谬主张划清了界限。

修改草案重申了鼓足干劲、力争上游、多快好省地建设社会主义的总路线，规定了一系列方针政策以巩固和发展社会主义的经济基础。

与此相一致的表达则是宪法文本：

我们……要继续开展阶级斗争、生产斗争和科学试验三大革命运动，独立自主，

自力更生，艰苦奋斗，勤俭建国，鼓足干劲，力争上游，多快好省地建设社会主义，备战、备荒、为人民。（宪法序言）

国家实行抓革命，促生产，促工作，促战备的方针，以农业为基础，以工业为主导，充分发挥中央和地方两个积极性，促进社会主义经济有计划、按比例地发展，在社会生产不断提高的基础上，逐步改进人民的物质生活和文化生活，巩固国家的独立和安全。（第十条）

也就是说，《关于修改宪法的报告》与宪法文本之间有着内在关联：无论表达的思想还是表达的方式都具有显而易见的一致性。（修宪）报告决定了（宪法）文本的意义和意义的限度：修改后的宪法对毛泽东思想在经济方面的正统性的解释和重申必须与党的修宪报告完全一致，宪法文本不可能在报告之外再添加任何东西，这符合党和全国人大的关系构成方式。

尽管如此，这并不能推论出党的修宪报告与党的其他文件必须具有完全的同构性。周恩来代表党中央所作的十大政治报告就是一个值得解释的文本。在经济方面，它除了像修宪报告以及宪法文本一样重申正统性，也有这样的表达："我国在经济上还是一个穷国，还是一个发展中的国家。……党组织要重视经济政策问题，关心群众生活，做好调查研究，切实地完成和超额完成发展国民经济的国家计划，使我国社会主义经济有一个更大的发展。"这种言说方式在革命红色话语宰制的时代是具有别样意思的，说明它比修宪报告更务实地重视经济问题。在这方面，党的十大政治报告既有直说的显意。[5]也有生成的隐意，只是这种隐意被正统性话语包裹着，容易被忽略。它是这样一种修辞技巧：在表达正统话语的同时附加解释性的语言，这看起来使正统性更加凸显和细节化，但其真正意图是为了限制正统性的意义或者添加新意。"解释"本身就是对文本意义的某种操纵。

四届全国人大的政府工作报告是这种"解释"的延伸，是对"解释"的解释，随着意义的递进和增加，原来的隐微表述就变为直白言说了：

遵照毛主席的指示，三届人大的政府工作报告曾经提出，从第三个五年计划开始，我国国民经济的发展，可以按两步来设想：第一步，用十五年时间，即在一九八〇年以前，建成一个独立的比较完整的工业体系和国民经济体系；第二步，在本世纪内，全面实现农业、工业、国防和科学技术的现代化，使我国国民经济走在世界的前列。我们要在一九七五年完成和超额完成第四个五年计划，这样就可以为在一九八〇年以实现上述的第一步设想打下更牢固的基础。从国内国际的形势看，今后的十年，

是实现上述两步设想的关键的十年。在这个时期内，我们不仅要建成一个独立的比较完整的工业体系和国民经济体系，而且要向实现第二步设想的宏伟目标前进。

毫无疑问，“遵照毛主席的指示”一语是行文的关键，它暗示了这种直白言说的合法性和权威性。有了这种合法性和权威性，这些与修宪报告、宪法文本不同的思想和意义就具有了正统性和安全性。考虑到报告只是一个政府的工作报告，要使报告的新思想、新意义更具效力，就必须使它具有与党的政治报告相类似的地位。因此，政府工作报告的开头部分作这样的宣示是必要的：“根据中共中央的决定，我代表国务院，向第四届全国人民代表大会作政府工作报告。”这句话在逻辑上有两层意思：其一，直接明示报告人是经过中共中央同意批准的，其身份的合法性不成问题。虽说国务院总理代表本届政府作政府工作报告合情合理，法律上也无须说明，但在当时的中国政治语境里，这样的明示又是必要的。其二，它着重宣示的是报告内容的合法性，即明示政府工作报告是经过以毛主席为首的党中央审阅批准的，有着与党的文件相同的权威性。

这个工作报告的修辞技艺、叙事方式是当时中国政治话语的杰出模本。问题是，为什么这些由党的十大政治报告和四届全国人大的政府工作报告宣示的意义没有成为修宪报告、宪法文本主流话语呢？这些文本间的话语差异以及由此决定的语义分歧是如何造成的呢？文本与事件有关。考虑到这个时期的政治事件，譬如，党内的分歧、国务院的人事变动等等[6]，决定了七五宪法、修宪报告与党的其他文本的语义差异。与党的十大政治报告、政府工作报告相比，七五宪法关于国民经济问题的规定不只是一种修辞的正统性，而是一种有意图的矛盾性的坚持，或者说，它是中国政治文本的正统意义与解释性意义的一种构成方式。七五宪法（包括修宪报告）的意义与党的其他文本的意义由不同的读者分享着，这些读者从阅读的兴趣和立场来区分——按当时的标准——便可分为左的和右的，每一类读者都可以从这些文本中阅读出自己感兴趣的东西。从文本意义上讲，宪法是党的所有文件中的一种，分享着中国政治话语的权威性。

五　文本的关键词

在党的《关于修改宪法的报告》中有这样一段话：

草案规定："全国人民代表大会是在中国共产党领导下的最高国家权力机关"，又规定："中国共产党中央委员会主席统率全国武装力量"。由于不设国家主席，草案对一九五四年宪法关于国家机构的规定，作了相应的修改。这些规定，必将有利于加强党对国家机构的一元化领导，符合全国人民的愿望。

这段提纲挈领的话是党为什么要（制宪）修宪的点睛之笔：一是为了加强党的一元化领导，二是对这种一元化加强的结果的满意度的充分自信。不折不扣地贯彻党的这一重大决定是宪法的神圣职责，也是七五宪法的关键词。如何坚持党的领导始终是中国宪法贯穿的红线，而与其他几个宪法文本相比，七五宪法表达得最充分、最全面，具有一种极端修辞的效果。

七五宪法文本关于"加强党的一元化领导"的语义，大体上由三类话语加以阐释，并通过不同的言说方式，构造了一个坚持"党的一元化领导"的语义群。第一类话语是由党在宪法中直接宣示自己的意识形态构成的，主要集中于宪法的序言和总纲部分，如序言的第二自然段有关胜利喜悦的修辞："二十多年来，我国各族人民在中国共产党领导下，乘胜前进，取得了社会主义革命和社会主义建设的伟大胜利，取得了无产阶级文化大革命的伟大胜利，巩固和加强了无产阶级专政。"既然胜利的喜悦是党和人民共享的，那么，合乎逻辑的结论就是必须继续坚持党的领导和党要求做的一切："我们必须坚持中国共产党在整个社会主义历史阶段的基本路线和政策，坚持无产阶级专政下的继续革命，使我们伟大的祖国永远沿着马克思主义、列宁主义、毛泽东思想指引的道路前进。"语言铿锵有力，决心坚定不移。然而，在这坚定的信念背后，七五宪法文本也有着某种担忉：一个被看作背叛领袖的背叛者不时出现的党如何能"使"党"永远"跟着它的领袖走，始终是个问题。担心是实实在在的，而逻辑则是清晰的。毋庸言说，"伟大的祖国"之所以伟大，那是因为有了一个伟大的党引领着它，祖国要更加伟大就须加倍地坚持党的领导。序言部分对坚持党的领导的叙述只是一种"开场白"式的表达，即主要是通过叙说胜利而宣示的，而到了总纲部分，叙述则改变为断语式的、结论式的了："中国共产党是全中国人民的领导核心。工人阶级经过自己的先锋队中国共产党实现对国家的领导。"（第二条第一款）

七五宪法对有关坚持党的领导的叙述有着清晰的逻辑和层次。接下

来的问题自然会在文本的后面部分提出来：党如何实现对国家的领导？此类问题则是由第二类话语表达的，具有强烈的规范意义。[7]毫无疑问，文本对“武装力量”是给予了特殊关注的：把“武装力量”放在总纲部分加以表达，而不是在“国家机构”的章节里。如此构造的文本结构暗示了这样一个原则的在场：军事力量的政党性。党对军事力量的绝对领导是保证党领导国家的前提和基础，因而关切“武装力量”的具体构成元素也是宪法同等重要的事情。“工农子弟”对党而言无疑是“武装力量”最可靠的人选。但为什么要把由“工农子弟”构成的“武装力量”定性为“全国各族人民的武装力量”这一点宪法并没有说明。

在中国的政治话语和实践中，有些语词是可以省略的，因为在特定的语境下这种省略并不影响对意义的判断。譬如，“全国人民代表大会是最高国家权力机关”这样的表述虽然省略了“党领导下”这样的修辞，但这并不影响对这个句子意思的正确判断：在中国，没有人因为这种表述的省略会愚蠢地认为全国人大独立于党的领导。那为什么文本还把全国人大的性质表述为“党领导下的最高国家权力机关”呢？从修辞学上讲，语词的省略与否虽然并不影响句子的理解，但其语义会有细微差异。在上述句子中，添加剂的作用是使句子的重心位移到“党的领导”的重要性上，对全国人大的“最高性”的判断具有某种稀释的效果。通过这种稀释，七五宪法文本也就完成了“党的一元化领导”的表述。

如果说“武装力量”和全国人大是必须直接置于“党的一元化领导”之下的中枢，那么有关国家制度的其他方面也应为“一元化领导”提供论证，与之协调一致。宪法中的这类条款构成了坚持“党的一元化领导”的第三类话语。“革命委员会”是宪法在“党的一元化领导”语境下创设的新概念，它来自这样一种政治实践：1966年8月，中国共产党第八届十一中全会通过的《关于无产阶级文化大革命的决定》（即《十六条》）中规定，文化革命小组、文化革命委员会和文化革命代表大会是“无产阶级文化大革命的权力机构”。革命委员会由群众团体、领导干部和人民解放军组合而成，集党、政、军大权于一身，合立法、行政和司法工作于一体，形成了纯粹的“一元化”领导体制。它是插入领袖与群众之间的一种实权组织，是领袖与群众之间沟通的桥梁，其功能是让领袖意志与群众意志合为一体，既能充分动员群众积极参与政治生活，又能让它维持在一定的秩序范围内。事实上，它虽便于领袖对群众的动员，但未必能控制这种被动员起来的秩序。宪法还在“一元化”的语境下肯定了人民公

社"政社合一"的体制，取消了五四年宪法关于法院独立进行审判以及公开审判和被告人有权获得辩护的规定。这是合乎逻辑的一种创造：既然一切国家机关都必须坚持党的一元化领导，所谓"独立审判"就是一种矛盾的修辞；与此相应，公安机关取代检察机关也是可能的，由国务院统一领导地方各类国家机关也是可能的，被稀释了的人大简化程序缩减权力也是可能的，只要新体制的创造有利于党的"一元化领导"。[8]

由此观之，七五宪法并没有添加和创造新东西，它只不过把当时中国的政治实践如实地加以呈现罢了，是对中国政制的一种临摹式的书写方式。

六　人民的宪法

中国政制的话语实践主要由两部分构成，一是部分如何坚持党的领导，另一部分则是有关人民的话语。人民是中国政治的主力军，是党的事业的直接参与者和跟随者。七五宪法全文有四千余字，除宪法第三条规定的"中华人民共和国的一切权力属于人民"条款之外，直接表达人民的条目并不多，而人民一词在全文中则出现了73次，如我国各族人民、我国人民、人民革命战争、中国人民等。文本如此重复使用的人民一词指涉的是什么？它与党、领袖之间是一种什么关系？这些问题是值得解释的。

美国哥伦比亚大学的萨托利（Giovanni Sartori）教授在其《民主新论》中曾这样解释人民一词：字面上的含义，人民是指每一个人；人民意味着一个不确定的大部分人，一个庞大的许多人；人民意味着较低的阶层；人民是一个不可分割的整体，一个有机整体；人民是绝大多数原则所指的大多数人；人民是有限多数原则所指的大多数人。[9]似乎七五宪法的人民概念并不适合上述定义中的任何一种。中国宪法中的人民是一个带有强烈政治指向性的概念，与中国的政治话语实践有密切关联，其语义是由领袖根据政治实践的需要不断地加以扩充或修正。在中译本见［美］乔·萨托利《民主新论》，冯克利、阎克文译，第22页。中国的政治语境里，人民通常是通过它的对立面——敌人来加以定义的，它包含着人的差异性，指涉着另一部分人——敌人这一他者——的在场。敌友的区分既是界定人民的前提，也是方法："谁是我们的敌人？谁

是我们的朋友？这个问题是革命的首要问题。”[10]毛泽东主席的这个论断与德国政治哲学家卡尔·施米特（Carl Schmitt）的观点相似。施米特也说过，政治就是区分敌友，“所有政治活动和政治动机所能归结成的具体政治性划分便是朋友与敌人的划分”[11]。在施米特教授看来，政治的本质就在于区分敌友，否则政治就失去了生命力；对于毛泽东主席来说，人民如何定义决定于敌人是谁。这也是为施米特教授极为称道的定义方式：“列宁和毛泽东这样的职业革命家认清了这一点，而许多职业法学家却对此一无所知。”[12]与此相联系，人民在性质上也就是一个历时性的概念，它受制于不同时间段里对敌人一词的判断。譬如，20世纪40年代，在民族主义的语境下，人民实际上被定义为一切爱国的中国人，因为敌人是日本人以及与之合作的中国人；在1946—1949年和中华人民共和国早期，随着民族主义话语的退却，阶级的判断则成为主流，而先前可能属于抗日的人民范畴的某些人现在已被排斥在外了：

人民是什么？在中国，在现阶段，是工人阶级，农民阶级，城市小资产阶级和民族资产阶级。这些阶级……向着帝国主义的走狗即地主阶级和官僚资产阶级以及代表这些阶级的国民党反动派及其帮凶们实行专政……[13]

1956—1957年，随着敌对阶级被宣布消灭以及新的“敌人”的出场，人民便有了新定义，而定义的方法则从“阶级立场”的尺度转变为意识形态的标准。毛泽东主席1957年的《关于正确处理人民内部矛盾的问题》对这种转变作了最充分的说明。他在指出前面两个时期人民这一范畴的含义之后说：

在现阶段，在建设社会主义的时期，一切赞成、拥护和参加社会主义建设事业的阶级、阶层和社会集团，都属于人民的范围；一切反抗社会主义革命和敌视、破坏社会主义建设的社会势力和社会集团，都是人民的敌人。[14]

到了20世纪60年代中期以后，意识形态的标准就成了人民定义的标准尺子。[15]这是一个极具弹性的丈量工具，是由判断者根据“一种内心的确信感”来掌控的。[16]在特定的政治语境下，这个标尺还可以与阶级标准结合起来使用，当某个阶级被判断为最有作为的阶级的时候，这个阶级也就是最纯粹的人民。人民在宪法中可能被宣布为一切权力的来源和所有者，但它又需要代言人对之作出身份上的确认。因此，文本

外的话语决定者与文本内的主权者的分离，也是七五宪法的突出特色。

值得注意的是，除了“人民”这个被定义了的词，文本还多次使用“我们”一词：

> 我们必须坚持中国共产党在整个社会主义历史阶段的基本路线和政策，坚持无产阶级专政下的继续革命，使我们伟大的祖国永远沿着马克思主义、列宁主义、毛泽东思想指引的道路前进；
>
> 我们要巩固工人阶级领导的以工农联盟为基础的各族人民的大团结，发展革命统一战线；在国际事务中，我们要坚持无产阶级国际主义；
>
> 我们要同社会主义国家、同一切被压迫人民和被压迫民族加强团结，互相支援……

在宪法文本中，我们指的是谁？是宪法的制定者，还是制定宪法的提议者，还是文本的普通读者？对此，要作出清晰的解释是困难的。在中国的政治话语和实践中，制宪的主体颇为复杂。宪法是在中国共产党领导下制定的，党无疑是制定宪法的重要担当者；在法律意义上，宪法是由全国人大通过的，因而作为国家性的全国人大也构成了制宪主体的一部分；中国共产党和全国人大是全中国人民的代表者和代言人，所以人民通过代言人也分享了制宪主体的某些特征。制定出的宪法最终是为人民准备且不适用于被排斥在宪法之外的敌人，因而，宪法文本的读者与宪法文本的作者在特定语境下又是重合的。宪法的制定者体现了党、国家和人民三者的高度统一，宪法文本则体现了制定者与读者的高度重合，而能准确表达这种复杂语义的无疑就是“我们”一词。“我们”是联结领袖、党、人民的一条金质纽带，能便捷地表达各种欲求。

在特定语境里，“我们”作为一个集合性语词与人民一词有着内在关联。“我们”的对立面是“他们”，“我们”如何定义也取决于“他们”这个他者的在场。通过“他们”与“敌人”的构建，“我们”与“人民”这两个词就建立了一种关系。在这种关系中，“我们”则构成了“人民”的一部分，而凡是要确认“人民”身份的须加入到“我们”中来。既然“我们”和“人民”都是有特定指称对象的词语，那么两者便具有了一种政治身份识别的价值，可以与“他们”“敌人”区分开来。由于“人民”在中国政治语境里通常指的是“大多数人”，因而“我们”一词就能把具有最高政治身份的政治权威与普通民众聚合在一起，构成一个统一体——一个拉近了彼此政治地位差别的统一体。

毕竟，“我们”与“人民”是两个词，两者既有重合的部分，也存有语义上的细微差别。“我们”虽然属于“人民”的一部分——重要的那部分，而“人民”却不一定等同于“我们”。实际上，“我们”通常指的是在话语上享有决定权的人民中的精英，是人民化的政治权威或领袖。说“我们”是人民，其实是精英以人民代言人的身份发言，表达的是政治精英的诉求。政治不单纯是普通民众的行动，也是政治精英与响应者共谋的结果。

“中华人民共和国的一切权力属于人民”的宣示，说明宪法是人民的；当把“人民”与“我们”这两个词结合起来对之加以阐释时，说明宪法既是人民的也是我们的。七五宪法是由词汇、语言以及政治象征性行为组合而成，其目的是唤起人们对某种政治实践的相互认同，体现了政治家的策略和谋略，是政治家推行某种政治实践必不可少的工具。因此，七五宪法不但是中国政治的仪式，而且也是被定义了的广大人民的一种公共生活的仪式。

七五宪法所构造的宪法语言以及它的表达方式，是对五四宪法的一种极端修正。当中国的政治话语及其实践进入了一个新的时期以后，它自然就会被新的宪法词汇、语言、文本所取代。然而，当剥去它的那些夸张的修辞之后就会发现，七五宪法创造的许多东西构成了中国宪法某种共同的特质。

这正是：“不论一代人如何彻底地向前一代人宣战，但是和前一代人作战容易，要与他们截然不同很难。”[17]

注释

[1] 参见Paul A.Cantor《施特劳斯与当代解释学》，程志敏译，载刘小枫、陈少明主编《经典与解释的张力》，上海三联书店，2003年，第125页。

[2] 张春桥：《关于修改宪法的报告》，载《人民日报》1975年1月20日，第1版。

[3] 周恩来代表党中央所作的政治报告中还有这样一段话：“大家知道：九大政治报告是毛主席亲自主持起草的。九大以前，林彪伙同陈伯达起草了一个政治报告。他们反对无产阶级专政下的继续革命，认为九大以后的主要任务是发展生产。这是刘少奇、陈伯达塞进八大决议中的国内主要矛盾不是无产阶级同资产阶级的矛盾，而是‘先进的社会主义制度同落后的社会生产力之间的矛盾’这一修正主义谬论在新形势下的翻版。林彪、陈伯达的这个政治报告，理所当然地被中央否定了。对毛主席主持起草的政治报告，林彪暗地支持陈伯达公开反对，被挫败以后，才勉强地接受了中央的

政治路线，在大会上读了中央的政治报告。”但按常理，毛主席这样慈祥的伟人不会亲自写出“在任何时候、任何情况下，谁反对毛主席、谁反对毛泽东思想，就全党共讨之，全国共诛之”这样的话。

[4] 参见石仲泉《纠正一个不准确的说法》，《北京日报》，2004年4月26日。

[5] 报告说：“我们要贯彻执行鼓足干劲，力争上游，多快好省地建设社会主义的总路线，抓革命、促生产。要继续执行‘以农业为基础、工业为主导’的方针和一系列两条腿走路的政策，独立自主，自力更生，艰苦奋斗，勤俭建国。……工业学大庆，农业学大寨，就要坚持无产阶级政治挂帅，大搞群众运动，充分发挥广大群众的干劲、智慧和创造性。在这个基础上，加强计划，加强协作，健全合理的规章制度，更好地发挥中央和地方两个积极性。”

[6] 作为党的最高领导人毛泽东年事已高；以“江青反革命集团”为代表的党内极左思想的盛行；国务院总理周恩来因健康原因，党中央决定由邓小平出任国务院副总理主持国务院工作；等等，都是在这个时期发生的事件。

[7] 这些条文是：“中国人民解放军和民兵是中国共产党领导的工农子弟兵，是各族人民的武装力量。”“中国共产党中央委员会主席统帅全国武装力量。”（第十五条）“全国人民代表大会是在中国共产党领导下的最高国家权力机关。”（第十六条）

[8] 有关这方面的内容请参阅宪法第七、十六、十七、十八、二十、二十二、二十五条的规定。

[9] Giovanni Sartori，*The Theory of Democracy Revisited*（Chatham，N.J.：Chatham House Publishers，1987），p.22.

[10] 毛泽东：《中国社会各阶级的分析》，载《毛泽东选集》第一卷，第1页。

[11] ［德］卡尔·施米特：《政治的概念》，刘宗坤等译，上海人民出版社，2003年，第138页。

[12] 刘小枫：《施米特论政治的正当性》，载舒炜编《施米特：政治的剩余价值》，上海人民出版社，2002年，第89页。

[13] 毛泽东：《论人民民主专政》，《毛泽东选集》第四卷，第1475页。

[14] 毛泽东：《关于正确处理人民内部矛盾的问题》，《毛泽东选集》第五卷，第364页。

[15] 有关这方面的论述，可参见［美］詹姆斯·R.汤森（James R.Townsend）、布兰特利·沃马克（Brantly Womack）《中国政治》，顾速、董方译，江苏人民出版社，2003年，第113—115页。

[16] 关于“确信感”的运用和价值，可参见［德］英戈·穆勒《恐怖的法官——纳粹时期的司法》，王勇译，中国政法大学出版社，2000年，第207页。

[17] ［法］托克维尔：《旧制度与大革命》，冯棠译，桂裕芳、张芝联校，商务印书馆，1997年，第278页。

中国现代性的椭圆结构　——“八二宪法”中的“建设者”述论

出现在“八二宪法”中的“社会主义事业的建设者”（以下简称“建设者”）这一用语一般不会引起读者或研究者太大的注意，“一晃而过”并不违反阅读或研究的通行机制，因为宪法文本有太多更重要的内容需要关注，比方说权利与制度。然而，任何一个新的用语，其背后都可能蕴含着一种思想、观念生成的大问题，而将它揭示出来则是阐释者的任务和目的所在。

本文先从宪法中的时间问题开始。

一　宪法的时间意识

“建设者”的出现与“八二宪法”的时间观、时间意识密切相关。“现代时间意识”是被称作“八二宪法”的一种标志，也是“建设者”存在的时间维度。

中国的现代时间包括“革命时间”与“当下时间”。“革命时间”存有三个时间节点：其一，宪法序言所指向的“新民主主义革命”，这一革命的意义既被赋予了中国“现代时间”的开始，也被看作是推进这一时间进程的恰当方式和路径，而作为革命结果的中华人民共和国的诞生，呈现的既是这一事件的完成时态，也是革命时间的另一个开始。其二，1949年至1978年的中国历史进程，这一时间段落通常被称作“社会主义建设时期”。然而，这一过程本身也是中国现代革命（无产阶级革命）的另一种叙事，“建设”是革命的存续方式。特别是从20世纪60年代中期至70年代中期这一历史时段，革命符号替换了建设的指代，“抓革命，促生产”是其原则性标志，革命的旋转成为达至社会主义目标的时间累积。其三，在“八二宪法”中，“革命”已经隐退在文本的幕后，但革命时间并不单纯是与八二宪法相对峙的“过去”，而是不断涌入当下，参与“现在”的塑造。“革命时间”与“当下时间”作为现行宪法的现代时间意识，既具有前

后相继的绵延特点，也呈现出一种并置状态，带有时间的空间化（spacing of time）特征。

“一九四九年，以毛泽东主席为领袖的中国共产党领导中国各族人民取得了新民主主义革命的伟大胜利，建立了中华人民共和国。从此，中国人民掌握了国家的权力，成为国家的主人。”[1]中华人民共和国——一个完全不同于“过去”的中国——是中国的“创世纪”，也是中国“现代时间”的真正开始。而革命既是“新”中国的锻造者，也是现代时间的开启者。宪法序言第一至第四自然段的内容，[2]汇成了“现代时间”的“过去”，其存在价值就是为“现代时间”的绽出所作的准备。革命终结了过去，又与过去相逢、汇合。“革命”确证了“过去”的意义，也把“过去”作为自己的“传统”带向未来。反过来讲，没有“现代时间”的绽出，“过去”就只是时间的流逝，并不带有任何的历史意义。这便是宪法“现代时间”中的“革命时间”。

而作为“现代时间”的“当下时间”集中在序言第七自然段：“我国将长期处于社会主义初期阶段。国家的根本任务是，沿着中国特色社会主义道路，集中力量进行社会主义现代化建设。”这被看作八二宪法的“现代时间意识”的经典表述。作为现代化属性规范者的现代性，[3]无论人们对之有多少歧见和争议，指向一种特定的时间意识却是共同的：“只有在一种特定的时间意识，即线性不可逆的、无法阻止的流逝的历史性时间意识的框架中，现代性这个概念才能被构想出来。在一个不需要时间连续性历史概念，并依据神话和重现模式来组织时间范畴的社会中，现代性作为一个概念将是毫无意义的。”[4]中国接受现代性（现代化）也是以这种不可逆的、进步的历史时间意识为前提的。当导源于西方世界的现代化随着西方殖民的脚步不断拓展、衍变为一种全球性的历史进程时，中国也被迫纳入了这一时间之中。在这种线性的带有进步趋向的时间坐标上，中国发现了自己的“落后”。“落后”不只是感到比别人差，而且是意识到自己与之处在不同的时间里。一个走在前面，而另一个还囿于后面的“过去”。在现代性的时间意识里，“过去”从时间的流逝状态被赋型为“传统”意义，既与“现代”断裂、相隔，又可能成为进步的拖累。时间决定了一切：“东西文化的差异，其实不过是时间上的迟速，而非性质的差异。”[5]因而，“赶超”就成为中国知识精英、政治精英持守的现代性观念，并具有高度的意识形态化色彩。即是说，自鸦片战争以来，无论中国的政治派别之间有多少纷争，追求以“富强”概念为表征的现代

化成了他们政治权力争夺的高调合法性，一种被普遍接受的意识形态。“从此以后，所有要求改革与拯救社会的思想与运动，都以实现现代化为自己的目标……孙中山先生有自己的独特的现代化中国的生动想象——客观而言，20世纪中国历史的巨大的历史纷争，并不是要不要现代化之争，而是现代化的构成、条件与实现方式之争，是‘谁’的现代化之争。”[6]作为现代中国“创世纪”的中华人民共和国诞生后的1954年，中国的政治家便清晰地、明确无误地提出了国家现代化的要求和目标，[7]十年之后正式提出“四个现代化”，二十年之后又重申“四个现代化”。[8]而首次出现“四个现代化”表述的国家根本法，是1978年宪法。这是合乎中国历史和政治逻辑的形式，一种现代革命理想与现代性欲求相并置的“复调结构”。[9]

“八二宪法”所表述的“国家的根本任务是……集中力量进行社会主义现代化建设”，则是一种现代时间意识的明示和确证，“根本任务”既规定了“当下”，同时又指向了“当下”的意义。具体说来，“当下”并不是一个自然时间概念，而是随身携带着由“革命”规定的现代时间意义，即“社会主义时间”。“社会主义”作为人类理想，被中国的马克思主义者切分为两个时间段落：一个“现在”的“初期阶段”和一个“未来”的愿景。“现代化”之所以被作为中国的现代时间来把握，是因为它受中国社会主义“现在”的规约。“现代化”在“社会主义初期阶段”这个时间框架内被赋予了意义和价值。那又如何确证“初期阶段”自身的正当性呢？这由两方面提供保证，一方面，“初期阶段”是中国革命所至的时间，由革命提供它存在的时间维度。汉语的“革命”一词有两个来源，一为中国古典所提供，如《易传·革卦》说，“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时义大矣”；一为近代以来对英文“Revolution”（革命）的翻译。通过翻译，汉语的“革命”一词便与英语的Revolution建立起了一种对等关系。然而，这种对等关系是虚置的，汉语革命词语改写了Revolution的意义，是Revolution在中国这一异域的意义再生。[10]Revolution在英文中最基本的含义是“旋转”，即把一种不正确的东西倒转过来，具有“回复”的意思。1688年英国革命之所以被称为“光荣革命”，通常被认为是没有流血的革命。但这只是其中的一义，更为根本的原因是，英王的行为被视作破坏了英国已形成的“合理状态”，而革命就是回转，回复到以前那种合理状态中去。汉语的革命一词则与其相反，带有“创生”“创造”的含义。正如“天地革命”才有了“四时”，汤武革命则是创造了新世

界。中国的现代革命追求的是“新中国”，而不是回复到中国过去的任何一种既定状态。革命连接着“新”，并通向“新”。正是因为中国现代革命创造“新”，从“无”到“有”，所以才有了社会主义的“现在”以及社会主义未来的许诺。[11]另一方面，作为“现在”的“初期阶段”，它最终的意义是由“未来”（国家目标）决定的。“把我国建设成为富强、民主、文明的社会主义国家”（宪法序言第七自然段）则是未来（目标）为“现在”（“初期阶段”）提供的规范意义。即是说，作为目标的未来是一个带有合目的性的时间许诺，中国的现代化进程就像一条矢量时间之河，一直流向未来，不可逆转。虽然，这一进程中可能包含着反复、停顿、紊乱，但其方向始终是朝向未来的。在进步主义的现代时间链条上，因为有了“未来”的目的设定，历史也就变成了现在的过去，未来成了透支的现在。因为时间的前后相继，“现在”也就从一种漫无目的的游逛状态中摆脱出来，变成了瞻前顾后，其存在的意义由未来确证和担保。而宪法中的“建设者”作为一种时间维度的存在物，正处于这一进步主义时间坐标的“现在”位置上，其意义则是由“未来”（目标）给付和规训。

在“八二宪法”序言中，理解起来比较困难的是第八自然段。它夹在序言中间，缺少上下文语境，略显突兀。然而，若再加细究又觉得这段文字另有意义：“在我国，剥削阶级作为阶级已经消灭，但是阶级斗争还将在一定范围内长期存在。”这里，虽然没有出现“革命”二字，但“阶级斗争”作为两种敌对力量的博弈，身在革命时间，是中国现代革命的产物。作为中国改革者的马克思主义者曾意味深长地说过：“现在我们正在做的改革这件事是够大胆的。但是，如果我们不这样做，前进就困难了。改革是中国的第二次革命。这是一件很重要的必须做的事，尽管是有风险的事。”[12]这里的“第二次革命”不应被看作是有关改革的一种修辞，而是一种智性的判断。这说明，作为“现代时间”的中国革命，在八二宪法中并没有与“当下时间”完全断裂、从而成为纯粹的历史存在。中国的现代化建设便是中国改革设计者认识现在所需的过往实践的统合。这里所体现的时间观便是空间感的时间观，革命岁月流动于当下，而当下的实践又成为“革命记忆”涌入的阀口，“过去”与“现在”并非处在时间连续性中的一前一后，而是过去与当下两种时间记忆的同位空间并置。这也说明，同为现代时间意识的革命与建设并非前后的决然二分，这是八二宪法一个醒目的标志。

正是在革命时间与当下时间的并置中，“建设者”与工人阶级（包括

其他劳动者）相遇。后者带着革命岁月的荣耀记忆进入到当下的“现代时间”，而“建设者”却是当下时间的产物，它虽然也有自己的记忆，但它却无法与工人阶级分享。国家现代性既需要具有革命血统的工人阶级保证它的社会主义性质，也需要“建设者”等其他社会阶层对国家现代性的实际贡献。他们彼此在现代时间相逢，相互打量，相互审视，又都从未来的许诺中寻取自己当下存在的意义和价值。

二　宪法规范的相邻性

“建设者”出现在“八二宪法”序言第十自然段。作为宪法的一个新概念，它是于2004年通过宪法修改的程序被直接嵌入文本的句段之中的，处在本自然段的中间位置。对它的出现，修宪者给予了一个权威性说明：

> 在统一战线的表述中增加社会主义事业的建设者。宪法序言第十自然段第一句明确规定，“社会主义的建设事业必须依靠工人、农民和知识分子，团结一切可以团结的力量。”随着改革的深化、开放的扩大和经济社会的发展，我国的统一战线不断扩大。党的十六大明确提出，在社会变革中出现的新的社会阶层“都是中国特色社会主义事业的建设者”。据此，宪法修正案（草案）在宪法关于统一战线的表述中增加“社会主义事业的建设者”统一战线包括的“劳动者”、“建设者”和两种“爱国者”，一层比一层更广泛，社会主义事业的建设者包括全体社会主义劳动者和在社会变革中出现的新的社会阶层。这样修改，有利于最广泛、最充分地调动一切积极因素。[13]

由上可知，它的出现涉及三个问题：一是宪法规范语境的开放性。因为宪法原有表述中有“社会主义的建设事业必须依靠工人、农民和知识分子，团结一切可以团结的力量”。后面一句的表达在语境上已经向新的可能性敞开，而“建设者”恰好处在敞开的位置上；二是在社会实践层面，“统一战线”呈现扩大趋势，而把“建设者”纳入这一政治框架之中是这一趋势的重要特征；其三，也是最重要的，作为国家和人民的执政党——中国共产党在其重要文献中已经把在社会变革中出现的“新的社会阶层”定义为“都是中国特色社会主义事业的建设者”。作为党领导制定（修改）的宪法，将其“转译”为宪法表述也是情理中的事情。“建设者”由执政党发明，宪法刻录，说明党与宪法之间具有内在的传接性。或者

说，“建设者”能否被置于宪法规范的开放语境中，主要也是党基于执政的性质、地位以及其他因素所考虑的：“修改宪法，必须有利于加强和改善党的领导，有利于发挥社会主义制度的优越性，有利于调动广大人民群众的积极性，有利于维护国家统一、民族团结和社会稳定，有利于促进经济发展和社会全面进步。”[14]

“建设者”作为社会的一种新兴的现代性力量被宪法所标示，成为宪法的新主体，被看作具有加强和改善党的领导以及其他方面的重要价值。这是党所作出的判断，而其原理和逻辑关系则蕴含在党的不同文献之中。也就是说，“建设者”并不是由宪法发明，而是来源于党的政治文献，一般认为是形成于2001年，由时任党和国家领导人在庆祝中国共产党成立80周年的讲话中提出的：

改革开放以来，我国的社会阶层构成发生了新的变化，出现了民营科技企业的创业人员和技术人员、受聘于外资企业的管理技术人员、个体户、私营企业主、中介组织的从业人员、自由职业人员等社会阶层。而且，许多人在不同所有制、不同行业、不同地域之间流动频繁，人们的职业、身份经常变动。这种变化还会继续下去。在党的路线方针政策指引下，这些新的社会阶层中的广大人员，通过诚实劳动和工作，通过合法经营，为发展社会主义社会的生产力和其他事业做出了贡献。他们与工人、农民、知识分子、干部和解放军指战员团结在一起，他们也是有中国特色社会主义事业的建设者。[15]

而次年的中共十六大政治报告又进一步确立了这一概念：“在社会变革中出现的民营科技企业的创业人员和技术人员、受聘于外资企业的管理技术人员、个体户、私营企业主、中介组织的从业人员、自由职业人员等社会阶层，都是中国特色社会主义事业的建设者。”[16]而新修改的《中国共产党章程》对此的表述是“社会主义事业的建设者”，宪法援用了这一名称。

这意味着党对这一新型社会力量的认知也有一个逐步明晰的过程。从“也是”，到“都是”，从“有中国特色社会主义事业的建设者”的提出，中经“中国特色社会主义事业的建设者”的表述，最后定型为“社会主义事业的建设者”。“建设者”不仅与“特色社会主义”相联系，而且也伴随着“社会主义初级阶段”的始终。与之相对应，“建设者”也就从一个策略性表述上升为一个主体性概念。

“建设者”既然来自于“新的社会阶层”，那它主要也是从社会分层的

意义上被定义的，而不是根据阶级身份被创设出来的。但在社会主义这个根本性原则之下，它既独立存在，又无法彻底断绝与阶级性的联系。在宪法文本里，有关阶级性的语言构成了它的“外语境”，而国家现代性功能和价值的表述是它的“内语境”。外语境始终作为它的制约、规训的因素而存在，内语境则是它的支持性力量，起到证成其正当性的作用。

那么，在此双重语境之下，对于“建设者”，宪法是如何表述的呢？

宪法序言第八自然段：“在我国，剥削阶级作为阶级已经消灭，但是阶级斗争还将在一定范围内长期存在。”

宪法序言第十自然段：“社会主义的建设事业必须依靠工人、农民和知识分子……”

宪法第1条第1款、第2款：中华人民共和国是工人阶级领导的、以工农联盟为基础的人民民主专政的社会主义国家。社会主义制度是中华人民共和国的根本制度。禁止任何组织或者个人破坏社会主义制度。

宪法第6条第1款、第2款：中华人民共和国的社会主义经济制度的基础是生产资料的社会主义公有制，即全民所有制和劳动群众集体所有制。社会主义公有制消灭人剥削人的制度，实行各尽所能、按劳分配的原则。国家在社会主义初级阶段，坚持公有制为主体、多种所有制经济共同发展的基本经济制度，坚持按劳分配为主体、多种分配方式并存的分配制度。

宪法第11条第1款、第2款：在法律规定范围内的个体经济、私营经济等非公有制经济，是社会主义市场经济的重要组成部分。国家保护个体经济、私营经济等非公有制经济的合法的权利和利益。国家鼓励、支持和引导非公有制经济的发展，并对非公有制经济依法实行监督和管理。

宪法第13条第1款、第2款：公民的合法的私有财产不受侵犯。国家依照法律规定保护公民的私有财产权和继承权。

宪法序言的第八自然段属于修宪者所说的“可改可不改的、可以通过宪法解释予以明确的不改”[17]的范畴。“阶级斗争”这个提法在现行宪法中仅出现过一次，而且与整个宪法的基调和叙事风格形成了强烈对比。在宪法文本的整体语境下，这不应被看作一种“强调”，而是“革命时间”有意识的存留，即对社会主义国家的阶级属性的提示。很显然，这个段落与“建设者”的存在没有逻辑关系。然而，“剥削阶级”“阶级斗争”这样的用语又能让人产生某种联想，会唤起对“建设者”的身份属性的阶级

记忆。这是因为，宪法文本的句段之间是一种相邻的并置空间，它们在文本语境中既互相区分，又相互缠绕，完全剥离了语境的理解是不存在的。

宪法序言的第十自然段是“建设者”所处的位置。它显然不同于工人、农民、知识分子，后者作为党以及党领导的国家所依靠的力量，既享有文本上的优先性，也具有阶级身份的优越性。换言之，工人、农民、知识分子在党所领导的社会主义国家之所以成为“依靠的力量”，首先是因为他们的政治属性，然后才是他们的职业属性（劳动者），这种双重身份决定了他们在社会主义事业中的核心角色。而“建设者”的身份是一种现代职业属性的表达，在文本中受“工人、农民、知识分子”语境的限制和框定。

宪法的第1条被中国宪法学者看作中国国体的表达。工人阶级是这个国家的领导者，工人与农民之间的联盟关系是中国社会主义国家的基础，这是保证国家社会主义性质的核心条款。同时这也进一步确认了工人（包括知识分子）和农民的国家主体地位。“建设者”只有在这个基本前提下才具有它自身的正当性与合法性。与之相联系的经济制度——公有制是保证国家社会主义性质的经济基础和物质基础，这实际上又从经济制度层面进一步确认工人、农民、知识分子在社会主义性质上的价值和地位。“建设者”只有在“公有制”这个根本原则之下——而不是公有制自身——才能找到自己存在的空间。

与之相比较，宪法的第6条第2款、第11条、第13条的表达才是属于“建设者”的“自我条款”。那些表述既是“建设者”得以成立的条件，也是对“建设者”存在的正当性和合法性的宪法确认。

“建设者”受制于宪法所构筑的“国体语境”（阶级性），同时又独立于这一语境，而与国家现代性联系在一起。就“建设者”的来源而言，它所属的“新的社会阶层”本身既是国家现代性的伴生物，同时又是促进国家现代性实现的重要力量主体，“建设者”自身便是一个具有现代性的功能身份概念。

三　阶级与阶层

中国共产党作为一个坚持马克思主义学说的执政党，在领导中国这

样一个相对落后的大国实现现代性目标的过程中，遭遇了这样一个问题：既要实现国家现代性，又要保证现代性的社会主义性质。即是说，党必须同时实现国家的两个价值：社会主义与现代性。而其中所关涉的“建设者”概念，从根本上说来是国家现代性的产物。没有实现国家现代性的使命，就没有“建设者”。在现代性目标被置顶的前提下，“阶层”概念的价值开始显现，知识分子就是一个鲜明的例证。国家的现代化程度与生产力的高低密切相关，这是现代中国共产党人的共识。中国的马克思主义者曾提出“科学技术是第一生产力”这样的论断。如果说，科技是先进的生产力，那么，科技的主要承担者就是工人阶级队伍里的知识分子。科技总是与脑力劳动联系在一起，知识分子作为与工农相区别的社会阶层，其价值也主要体现于此。“建设者”也一样，从客观方面讲，现代化的发展主要依赖于两个因素，一个是科技，一个是资本，而这两者又都与“建设者”有关。

相比因科技和资本方面的优势而与现代性的直接关联，“建设者”与社会主义之间的联系显得间接而隐晦，需要在“社会主义初期阶段”概念里悉心发掘。换句话来说，这种联系植根于一个更深层的理论问题，即社会主义与现代性的关系。而这两者的关系在马克思主义那里并没有作为问题提出来。这是因为，马克思主义学说中的社会主义是建立在现代性基础之上的，社会主义意味着社会高度的现代性，意味着国家逐步地自行消解。而且，马克思和恩格斯最初在阐释自己的学说时使用的是“共产主义”而不是“社会主义”。从19世纪中叶以后，马克思、恩格斯才较少使用“共产主义”而更多地使用“社会主义”这个术语。

马克思、恩格斯在阐述社会主义理论和实践时，虽然也涉及生产力的发展问题，但这主要是在发达资本主义基础上所提出的一种社会要求，其理论的重心则是着力于社会主义这一制度类型的内在属性和价值：

无产阶级革命，矛盾的解决：无产阶级将取得公共权力，并且用这个权力把脱离资产阶级掌握的生产资料变为公共财产。通过这个行动，无产阶级使生产资料摆脱了它们迄今具有的资本属性，使它们的社会性有充分的自由得以实现。从此按照预定计划进行的社会生产就成为可能的了。生产的发展使不同社会阶级的继续存在成为时代的错误。随着社会生产的无政府状态的消失，国家的政治权威也将消失，人终于成为自己社会结合的主人，从而也成为自然界的主人——自由的人。[18]

在当前同资产阶级对立的一切阶级中，只有无产阶级是真正的革命阶级。其余的阶级都随着大工业的发展而日趋没落和灭亡，无产阶级却是大工业本身的产物。[19]

社会主义就是宣布不断革命，就是无产阶级的专政，这种专政是达到消灭一切阶级差别，达到消灭这些差别所由产生的一切生产关系，达到消灭和这些生产关系相适应的一切社会关系，达到改变由这些生产关系产生出来的一切观念的必然的过渡阶段。[20]

引证这些文字是为了说明这样一个看法：马克思、恩格斯的社会主义理论和实践是建立在高度发达的资本主义工业基础上的，也只有这个基础的存在，社会主义的不断革命才能使人成为真正“自由的人”。现代性与社会主义在马克思、恩格斯那里是一体的，而且在物质形态上社会主义比资本主义更具现代性。

然而，马克思、恩格斯的社会主义革命理论和实践，最终不是在西欧而是在大工业相对比较落后、资本主义发展并不充分的俄国取得了胜利。这个转变是列宁主义诞生的前提条件。列宁所面对的俄国问题自然不同于马克思、恩格斯的“欧洲视角”。列宁的社会主义理论和实践也就转变为这样一个问题——在坚持社会主义内在属性和价值的同时，如何实现国家的现代性：“当无产阶级夺取政权的任务解决以后，随着剥夺剥夺者及镇压他们反抗的任务大体上和基本上解决，必须要把创造高于资本主义社会的社会制度的根本任务提到首位；这个根本任务就是提高劳动生产率。”[21] 1920年，他又特别强调，必须“把全部注意力转移到这种经济建设上去”。[22]“如果我们不能恢复我国的经济，那末我们就落在而且将来还要落在资本主义列强的后面，我们就会挨打。”[23]后面这句话对于我们中国人来讲备感亲切，相似的遭遇会产生类似的感情。“落后就要挨打”的教诲，更使得国人感同身受。

这里的社会主义已不能当然地嵌入现代性，后者越来越凸显为社会主义国家必须面对的问题。随着中国革命的胜利，社会主义革命也不断地下移，分别在亚洲、美洲诸如朝鲜、越南、老挝、古巴等贫穷落后的国家取得了胜利。如何把社会主义自身的内在属性、价值与国家的现代化、现代性协调起来，成了这些国家的难题。事实上，马克思、恩格斯的社会主义与现代性的“整体论”经过俄国社会主义革命，已经分成了社会主义（内在规定性）与（国家）现代性两个部分。社会主义既为国家

现代性提供手段和途径，同时又是现代性价值的厘定者、规定者；而国家现代性则成了保证社会主义实现不可或缺的物质基础。“贫穷不等于社会主义”是其集中表达。对此，中国的马克思主义者把社会主义分成“初级阶段”和“高级阶段”两个既独立又相联系的部分。而有关社会主义与国家现代性的问题则集中在“初期阶段”：“我们不要资本主义，但是我们也不要贫穷的社会主义，我们要发达的、生产力发展的、使国家富强的社会主义。”[24] 这两句话说得清清楚楚，在社会主义的初级阶段，以“富强”为标志的国家现代性追求是主要目标，而社会主义则是达到这一目标的有效途径。那么，社会主义的内在价值又是什么呢？答案就是“共同富裕”：“共同致富，我们从改革一开始就讲，将来总有一天会成为中心课题。……社会主义最大的优越性就是共同富裕，这是体现社会主义本质的一个东西。”“社会主义的本质，是解放生产力，发展生产力，消灭剥削，消除两极分化，最终达到共同富裕。”[25] 国家的现代性追求不能扔弃社会主义的内在价值这一点被中国的马克思主义者反复强调，并对现实存在的，丢掉“共同富裕”这一社会主义内在价值而出现“两极分化”的可能性提出了严厉警告：“社会主义的目的就是要全国人民共同富裕，不是两极分化，如果我们的政策导致两极分化，我们就失败了，如果产生了新的资产阶级，那我们就真是走了邪路了。”[26]

“建设者”与社会主义的联系恰在于它对接上了“共同富裕”这一社会主义的内在规定性与核心价值。这一价值在法学意义上也可以被看作是现代性基础之上的“平等”，即全中国人民具有平等地分享中国现代化建设成果的权利。而如何把国家的现代性追求与社会主义平等价值协调起来，则是中国社会主义现代化实践的根本问题。一方面，为了确保国家的社会主义性质，必须坚持国家的“工人阶级领导”，这也是宪法规定的现行国体；另一方面，为了实现“社会主义初期阶段”全面建成小康社会的主要目标，又需要“建设者”这类角色，即聚合起社会各个阶层的力量，调动起各方的积极性。

事实上，“工人阶级”与“建设者”是两个完全不同的理论表达。前者属于马克思主义的阶级理论范畴；后者与现代性理论相关，只能在社会分层理论中被发明出来。为了把“建设者”与工人阶级建立起理论联系，先把工人阶级抽象化而加以悬置，然后再把它拆分为若干阶层，这样一来，“建设者”就不是与工人阶级而是与工人阶级“内部阶层”发生逻辑联系。这是国内学界对此问题处理的通行方式。[27]

中文的“阶级”和“阶层”，是来自英语“Class”和“Stratum”的翻译。在社会理论中，它们分别代表了两种不同的视角和进路。“严格来说，阶级指的是具有类别特征的社会群体，而阶层指的是具有等级差距的社会群体。”[28]前者是马克思主义政治理论的特征，它强调的是所有权关系以及阶级之间的利益冲突和对权力结构的影响；后者是马克斯·韦伯的分析路径，它所坚持的是所有权关系之外的因素对社会分层的影响，其理论意图是解构阶级概念的分析功能。国内学界普遍是在承认马克思意义上的工人阶级这一概念的同时，又运用韦伯的理论把工人阶级进行阶层化处理，使“建设者”成为一个与工人（阶级）相并置的社会阶层。阶层视角接替了阶级分析：“20多年来，我国大多数社会分层研究是以市场经济的假定为取向的。这类研究的最鲜明的特点是以职业为社会分层标准，或者以韦伯的权力、财富、声望等，从多元的角度（这种多元有时还把职业、群体、收入混在一起）研究中国的分层。”[29]

虽然，韦伯的社会理论使用的仍是阶级概念，但是它通过重新定义，使“阶级”成为一个与马克思的定义完全不同的分析范畴，以建构自己的社会理论。“建设者”概念和理论上的安排基本是循着韦伯的思路：

> “阶级”在这里不是确定的意义上的共同体，而仅仅是某一种共同行为的可能的（和经常的）基础。在下述情况下，我们想说是一个阶级：1.对于为数众多的人来说，某一种特殊的构成原因的生存机会的因素是共同的；2.只要这种因素仅仅通过经济的货物占有利益和获取利益来表现；3.即它是在（商品和劳务）市场的条件下表现的（阶级状况）。[30]

韦伯的阶级（阶层）概念所依托的是“市场处境”，而不是市场背后的所有权关系和由这种关系决定的权力结构。这就把根植于所有权关系对立基础上的阶级冲突，转化为“市场处境”下资本、技术和劳务转移或交换的和平机会，并通过市场机制确定市场场域里的每一个人的地位和生活机遇。人在市场里的处境就是他的阶级地位。阶级就是那些市场处境相同的群体。这样一来，马克思关于阶级冲突的阶级概念就变成了（因为市场处境不同）若干个不同阶层的分层理论。马克斯·韦伯的这一运思在中国社会主义市场经济条件下，给为不同社会群体寻找理论出路的研究者提供了依据。“建设者”恰好成了“韦伯理论链条”上的一个重要环扣。“建设者”是资本或技术的拥有者，在“市场处境”里，是那些具有相同境遇和经济利益的人。工人阶级则以不同阶层的“劳动者”身份与“建

设者”一道出现在市场里，一方出售他的劳动力，另一方则依赖于他的资本或技术。他们之间的不同就是包含在市场交换中明确的经济利益的差异。“建设者”也就成了社会主义市场经济成长过程中出现的一种自然现象。

但需要深思的是，工人阶级（无产阶级）作为马克思主义革命理论的主体有它的阶级规定性。马克思、恩格斯、列宁以及中国的马克思主义者对其都有完整的论述。而作为一个历史范畴，马克思主义的经典作家对其也有阐发。工人阶级随着社会大工业的发展而发展，其内容也得到不断丰富和充实。[31]然而，无论工人阶级的内涵怎样充盈，它都不是从阶层这一视角被认知的。在工人阶级范畴中，“工农”并不是两个互不隶属的独立阶层，而是被看作具有类似阶级基础的同盟者。所以，中国的现行国体才有“工人阶级领导的、以工农联盟为基础的”这样的断语。工人阶级有其内在的构成要素，而不是不同阶层在其内部的累积和相加。“知识分子是工人阶级的一部分”的论断，是从知识分子的阶级属性着眼的，而不是把知识分子作为一个阶层归属到工人阶级里面去的。[32]用社会阶层去填充工人阶级概念，这并不意味着工人阶级的发展变化，而是消解了工人阶级这一概念的解释力。因为任何一个概念外延的扩大都意味着概念内涵的减少。从这一意义上说，西方出现的“工人阶级终结”断言也就不难理解了。[33]

中国的现代化事业需要工人阶级，无论现代化在它身上有多少希求，“阶级”却是工人阶级概念得以成立的唯一理论基础。“阶级”被解构，工人阶级也就散失了。马克思是阶级理论的大师。他一以贯之地坚持把生产资料的占有关系（生产关系）作为阶级划分的标准。这在他的重要著作《资本论》中有清晰的表述。[34]然而，马克思本人并没有给阶级下过定义。下定义的是列宁。在列宁的定义里，生产资料和劳动的占有关系仍被看作是阶级概念的核心要素。[35]这是马克思阶级理论第一次被定义化。随着俄国社会主义革命的胜利，国家的资本主义生产资料的私有制也被公有制所取代。然而，列宁以后的马克思主义者并没有回答这样一个问题：生产资料已经公有制的社会主义国家，仍坚持把“生产资料与劳动的占有关系”作为划分阶级的唯一标准是否合理？阶级概念是否还需加入其他要素？事实上，世界上所有社会主义革命取得胜利的国家（包括列宁的苏联在内）实行的并非马克思意义上的生产资料的“全民所有制”，而是“国家集体所有制”。在实践中，这种所有制实际上又是

以“单位公有制”的形式运行着。国家或集体所有制的企事业单位被划分为若干个不同行业、规模、效益的部门，作为该部门的管理者与一般工人（职工）之间，无论在权力的行使或是利益的分配上都具有极大差异性，而各个部门的“领导干部”是该部门权力和利益事实上的支配者；公有制下的各类部门由于所处的国家地位不同，受国家的重视程度不一样，工人（职工）之间的权力和利益也就存在很大差别。这也衍生出另一个问题：生产资料的公有制是否能够确保建立在这一基础之上的公共权力必然具有公共性质？马克思意义上的“权力异化”现象是否存在？经济基础能够说明权力的性质，但它无法保证权力都能像它的性质那样运作。在社会主义的现实语境中，作为每一个个体包括工人在内，他不仅与公有制相联系，而且也处在各类权力的关系中。社会主义国家的阶级概念除了谨记马克思的教诲之外，是否还应在公有制基础之上增加属于上层建筑性质的“权力”这一要素？在现代社会，权力已渗透到社会各个角落，它成了比财产、财富更具力量的一种资源。财产、财富未必能直接转化为权力，而权力可以组织财产和财富。权力既能干预经济的运行，也能支配人自身。从这个意义上说，财产和财富只是权力的存在形式而已。“阶级的基础是与地位有关的权力差异，即与权力预期值有关的社会功能结构。个人由于发挥了与权力有关的社会功能而成为一个阶级的成员，他属于某个阶级是因为他在一个社会组织中占有某种地位，也就是说，阶级的身份来自对社会功能所承担的责任。”[36] 只要权力存在，就必然有统治阶级和被统治阶级的区分。阶级概念加入了“权力”这一维度，其自身自然会更加丰满，其解释力也会更强：“阶级必须从权力这个方面理解而不是从收入、财富或者生活习惯，尽管按照后面这些标准都可以区分为不同的阶级。因为如果从一开始把阶级理解为一种权力的话就可以把它当作一个动态的关系而不是静态特征的集合。而把阶级看作一个权力问题的同时也可以把阶级、种族和性别有机地联系在一起，但是如果静态地看待阶级的话，就可能把它与种族、性别分离开来了。”[37]

要理解工人阶级在中国社会主义现实中的地位，重要的不是探讨它“应该如何”，而是它“实际如何”。只有进一步理解阶级概念，才能揭示出现实社会中的工人阶级的实际状况，卸掉加诸它身上那些过多的政治寄寓和理论负载，还它一个清白。

而作为阶层概念的“建设者”，要解决的问题是如何从阶级身份而不

单纯从国家现代性的功能方面靠近社会主义。

四　政治身份

当下的中国，一方面要不断向现代化迈进，一方面又要坚守国家的社会主义价值。这两者之间有重合的一面，也有各自不同的面向。固然说，“贫穷不等于社会主义”，而“富裕也不等于社会主义”。社会主义价值与国家的现代性始终是国家所追求的双重目标，“建设者”概念恰好处在这个双重的坐标轴上，在“革命时间”与“当下时间”的交叉点上。就其现代的功能身份而言，“建设者”是通过现代性的分层理论而被确证，即作为一个“新的社会阶层”而获得正当身份的。然而，只有这样一种身份远远不够，因为这并不能确保它在社会主义框架下，同样正当与合法。一句话，它还需具有一种与“社会主义”相匹配的政治身份。这个身份被定义为党（扩大了）的“群众基础”，“群众基础”即是它的政治身份。

中国共产党从领导人民取得胜利的革命政党转变为领导国家实现现代性的执政党，这对党的执政能力和执政方式提出了挑战。一方面，中国共产党作为一个马克思主义性质的政党，它必须坚持其执政的阶级基础，把工人、农民和知识分子作为自己依靠的力量。若舍弃了他们，漠视他们的意志和利益，党和国家的性质就会发生变化；另一方面，作为实现国家现代性的领导者，党不能不注意到社会的变化，特别是除工、农、知识分子之外对“现代性”本身具有自身优势和特点的“新的社会阶层”的出现，党必须扩大和增强自己的执政基础。在现代性语境下，能够增强执政党执政能力的因素通常被表述为“群众基础”，而“建设者”就是被涵括在这个基础之内的。工人阶级分享了执政党的阶级优势，成为其执政的“阶级基础”，“建设者”分享的是在国家现代性目标中的功能特性，成为执政的“群众基础”的一部分。而这一政治身份的获得要在“革命时间”里寻找依据，即一种有别于其现代功能身份论证路向的、与执政党的革命性质相一致的政治确证。作为一个“新的社会阶层”，“建设者”是从社会分层理论被推导出来的；而作为“群众基础”，它则是阶级理论视角下的产物。群众基础的“面”要大于“阶级基础”，表达的是执政党的社会影响力。只不过是，即便作为社会阶层的工人与“建设者”都构成执政党的群众基础，其重要性及表现方式也是不同的。工人、农民和知识分

子是党的群众基础的基本面，而“建设者”则属于“扩大”的部分。要弄清“建设者”的这种复杂身份，关键在于“群众”这个概念。

“群众”作为一个描述性词汇，并不是现代才有，中国古时就已存在，如，“知者未得治，则功名未成也；功名未成，则群众未县也；群众未县，则君臣未立也。”（《荀子·富国》）“是故权利不能倾，群众不能移也，天下不能荡也。”（《荀子·劝学》）又如，“宰制万物，役使群众，岂人力也哉？”（《史记·礼书》）这里的“群众”泛指“许多人”或“众人”，并不特别指向“集聚”这一含义，更不具有任何的政治意味。而且，在中国传统文化中，无论从使用的频率，还是重要性上，“群众”一词都无法与“民”这个带有强烈政治意向的词语相提并论。

中国现代意义上的“群众”概念既是对西方思想理论中的“Crowd”（英语）、“Foule”（法语）、“Massen”（德语）的翻译，也是对西方“群众理论”的改写。西方政治学中的群众理论有两点值得注意：其一，它主要指向的是不特定的群体聚合，关注个体于其中的心理、行为，以及该群体对参与其中的个体心理和行为的影响，而不论这一聚合起来的群体的身份或等级：“群体并不是与平民、公众、穷人、无知者、无产者或乌合之众同义的，也不是与社会精英或贵族相对的。”[38]群众是为了行为的目的而聚集成的群体，这与中国现代的“群众”概念着力于其阶级地位和身份具有根本性的差异。其二，西方的思想者、研究者，从柏克、托克维尔、泰纳、勒庞、塔德、弗洛伊德到奥尔特加、卡内提、莫斯科维奇等人，都着重从负面描述群众的特征。[39]

中国共产党人以马克思列宁主义为指导，结合中国社会特性实现了对西方群众理论的中国化再造。“再造”主要是围绕无产阶级政党自身的性质、事业、使命而进行的。即是说，中国共产党在保持自身性质的前提下，要完成自己的使命和事业，必须审慎地思考和判断它与中国各种力量、各个社会阶层之间的关系，分清自己要达到的目标，依靠的对象，并把这些不同的对象纳入与自身（身份、事业、目标）的关系范畴加以权衡。“群众”这一概念就是在这种关系中被改写和确定的。

“群众”是一个关系概念，其地位、价值只有被置于与无产阶级政党的关系中才能被识别。在这一过程中，能够在党的事业和使命中发挥正面作用或潜在地发挥正面作用的群体就被称为“群众”。这样一来，“群众”就从一个没有姓氏的无名者转变为在党的事业和使命中具有正当身份的成员。“人民群众”是其统一的姓氏。

被改写的“群众”概念还体现在党与群众之间的各自角色身份的不同。党作为“先锋队”，始终处在主导者的地位，“群众”则是被主导的角色。党根据自身的性质和使命以及与此关系的远近而将“群众”进行分类，区分出“依靠的对象”和“团结的对象”，其中又可以具体分为三类：作为尊重、信任和依靠的对象；作为组织动员的对象；作为关心、服务的对象：

> 上述三类行为必须在以下几组关系中才能理解，即党与群众、政府与群众、领导（领袖）与群众。这几组关系的前项是上述三组行为的主体，他们是主动者，作为后项的群众是行为的客体，是受动者。在这几种关系中，已经暗含着“上—下”关系，“中心—外围”关系或“核心—边缘”关系。这种关系构成对群众的基本政治定位，即在现实政治关系中，他们是处于下位者，上位者虽然能够信任和依靠他们，但他们的关系并不平等。[40]

作为先锋队的党，在处理它与群众关系时所坚持的根本原则是“群众路线”。而这一路线的重要功能之一就是“动员”，即把包括“建设者”在内的群众吸引到党的事业上来。“动员”是个复杂的概念，蕴含了领导者与群众之间的互动。对领导者而言，动员包含着“说服”，没有说服就谈不上动员；对群众而言，接受说服是动员成功的标志。说服能否奏效取决于两个因素：沟通的实际效果和接受说服的基础。前者依赖于领导者向群众传送的信息与群众切身利益关系的密切程度；后者意味着，使群众意识到党的事业与他们的利益之间的一致性是群众接受说服的基础，这一点对“建设者”尤为重要。动员的最终目的是群众的积极参与，而实际中也可能出现这种情况：群众的自发性与领导者的计划相冲突。被动员起来的群众未必都能被有计划地控制在领导者的意图之内。解决此类问题依靠领导者与群众不断地交换意见，并最终达成一致。这要求“群众路线”具有既能把党与群众粘合在一起，又能把党（领导者）与群众区别开来的复杂机制。[41]

“群众路线”既是党与群众关系的构造模型，也是党处理与群众关系的指导原则。而群众与党的关系的远近以及在党的事业中的价值大小是与其所处的地位相联系的。这可能出现两种情况：根据阶级的归属不同，“群众”分别从政治意义上被定义，如“积极群众”“一般群众”。“建设者”作为党所团结的对象与作为“依靠对象”的工农相比，应当属于后者；而在社会分层的意义上，“建设者”可能又比工农阶层实际占有更多的社

会和组织资源，其真实价值又不能被“一般群众”这一政治身份所涵摄。也就是说，在党与群众的关系中，不同群众之间的地位和价值并不是恒常的，而是变动的。固然说，作为“新的社会阶层”的“建设者”是党团结的对象，但这也只是就其政治身份归属而言。在现实层面，他们要成为党执政的“群众基础”，还应经过必要的政治中介，即经过党的教育、示范等一系列的转换机制才能完成。这就需要一个与精神、意识、心灵有关的“觉悟”概念的介入。“觉悟”直接参与了群众意义的塑造，也是群众类型、作用大小等相互转换的心理和意识机制。觉悟变了，群众与党的关系的远近也会随之发生变化。这是党的群众理论中的一个关键部分。

历史上，中国共产党是“工人阶级的先锋队”，曾被看作马克思主义政党与其他政党相区别的分水岭。而现在，随着现代化成为党和国家的一个重要目标，党把先进生产力、先进文化以及“最广大人民”这些国家现代性的因素与自身的执政党地位联系了起来。中国共产党既是中国工人阶级的先锋队，“同时是中国人民和中华民族的先锋队”。[42]“同时”二字在这里不单指向了“时间上的并置”，而且也意指了“意义上的并置”。换言之，中国共产党成为“中国人民的先锋队和中华民族的先锋队”，并不是由“工人阶级先锋队”身份属性决定的，而是一种平行意义上的双重身份，即阶级属性与功能属性的共存。就功能性而言，“中国人民”无疑是比“工人阶级”要广泛得多的概念，它几乎涵括了中国现代社会所有的社会阶层，当然“建设者”也身在其中。“中华民族”则是就中国人民的族群身份而言的，它意指的是中国境内的各个民族。无论“建设者”来自于哪个民族，它首先是作为一个“新的社会阶层”而出现的。“建设者”既包含在“中国人民”之中，也与“中华民族”的族群身份相重叠。在先进生产力的旗帜下，“建设者”便是这一生产力主要承担者的一部分，在这方面，“新的社会阶层”，特别是“民营科技企业的创业人员和技术人员、受聘于外资企业的管理技术人员”这类“建设者”比普通工人、农民更有优势；在传统表述中，党所指称的“广大人民”通常是指工人、农民和知识分子。而现在所表述的“最广大人民”，显然是包括了上述三者之外的其他社会阶层。这个“最”字便是“建设者”正当性的空间，它作为国家现代化事业主体的一部分被纳入“人民”的范畴、成为党的“群众基础”，也就成了必然逻辑链条上的一环。革命时期，保证取得胜利的中坚力量无疑是工人、农民组成的“革命群众”；正是因为曾经的革命者身份，在建设发展时期，他们又成了党执政最可信赖的“群众基础”。而“建设

者”，因为没有像工人阶级那样辉煌的革命履历和身份，它在党所强调的自己的无产阶级政党性质面前，就只能作为“扩大”了的“群众基础”而存在。

就其身份而言，“建设者”是党在现代化进程中发明出来的，在社会主义框架下存在的一个新主体。而“建设者”的现代功能身份与政治身份的二元构造，说明了党在实现国家现代化的进程中，其理论已发生衍变的事实。处在国家现代性路口的中国共产党，从革命性政党转变为领导一个大国实现现代性的执政党，它既不想扔弃也不想偏安于自己的阶级属性，而是放宽了尺寸，成为全中国大众走向现代与幸福的引路人。这意味着其阶级身份向功能性身份扩展的趋向。正是有了这样的身份扩展，“建设者”的产生才有了可能。这一事实表明，在现代性的历史进程中，党既要对自己的阶级属性加以强调，又要对各种社会力量之间实际关系的变化（包括利益、关系、策略）进行调整，“群众基础”变得越来越复杂。

“建设者”作为宪法中的新主体，复合了中国当下诸多复杂的政治和社会因素，中国的当代历史进程也是在社会主义（初级阶段）与现代性两者之间展开的。为了两者的共存和融通，中国的研究者包括宪法学者，不得不在马克思主义的阶级理论与韦伯意义上的分层理论两条线上作战。这就出现了两种范式的共存和并置。一方面，宪法规定的国体存在那里，工人阶级作为社会主义国家的领导阶级，其阶级性必须得到坚持；另一方面，现代性的诉求又需要在阶级理论之外寻求新的解释。这就出现了社会主义理论与现代性理论的“双头鹰”现象：它们并不共享以一个支点为轴心所形成的、逻辑上完全自洽的同心圆理论，而分别是以不同的理论形态被组织在一个“椭圆结构”里，呈现的不是以一个轴心形成的理论圆圈，而是点与点的集合。有关“建设者”的理论便出现在“椭圆结构”的某一个点上。从党和国家的社会主义性质来讲，“建设者”因为没有像工人、农民那种“荣耀的出身”，因而它只能是处于“核心”边缘的一个角色；而对国家的现代性价值来说，它实际上又在一个离核心较近的位置上。这种规范与事实的身份差异，主要是由社会主义与现代性两种不同价值所决定的。

这也回到了本文第一部分有关八二宪法的现代时间问题：与阶级相连的中国革命没有成为“过去”，它还存在于当下，在参与中国现代性塑造的同时，也塑造着自己。这是现代性走向东方这个大国之时无法避免

的中国特性。

注释

[1] 见宪法序言第五自然段。

[2] 宪法序言第四自然段："一九一九年孙中山先生领导的辛亥革命，废除了封建帝制，创立了中华民国。但是，中国人民反对帝国主义和封建主义的历史任务还没有完成。"这一表述可被看作是现代时间的"过去时"。

[3] "现代化"与"现代性"是两个既相联系又相区别的概念。现代性是比现代化更为晚出的一个概念，但二者指的都是同一个历史过程，及这一过程中的人类的现代境遇问题。一般而言，现代化理论所关切的是现代化的起点、动力、标准问题，也可以抽象化为一种"现代化的观念"。现代性理论所思考的重心是现代化的意义、价值和后果，带有反思性特点。本文是在近似意义上使用两个概念，除非有意识地作出区分，便不再标注。

[4] ［美］马泰·卡林内斯库：《现代性的五副面孔》，顾爱彬、李瑞华译，商务印书馆，2002年，第18页。

[5] 《瞿秋白文集（政治理论篇）》，人民文学出版社，1988年，第14页。

[6] 胡传胜：《现代化理论的三个视角》，《南京大学学报》2001年第3期。

[7] 周恩来在1954年9月第一届全国人民代表大会第一次会议上所作的《政府工作报告》中提出："我国的经济原来是很落后的。如果我们不建设起强大的现代化的工业、现代化的农业、现代化的交通运输业和现代化的国防，我们就不能摆脱落后和贫困，我们的革命就达不到目的。"（《建国以来重要文献选编》第5册，中央文献出版社，1993年，第584页。）

[8] 1963年1月，周恩来在上海科学技术工作会议上指出："我国过去的科学基础很差。我们要实现农业现代化、工业现代化、国防现代化和科学技术现代化，把我们祖国建设成为一个社会主义强国，关键在于实现科学技术的现代化。"（中共中央文献研究室编辑：《周恩来经济文选》，中央文献出版社，1993年，第518页。）1964年12月，周恩来在第三届全国人大第一次会议上正式地提出"四个现代化"："从第三个五年计划开始，我国的国民经济发展，可以按两步来考虑：第一步第二步，全面实现农业、工业、国防和科学技术的现代化，使我国经济走在世界的前列。"（《周恩来经济文选》，第652页）在1975年在第四届全国人大第一次会议上，他又重申了这一目标。

[9] 1975年，作为政府工作报告的现代化叙事与党的修宪报告以及随后出现的宪法文本的革命叙事具有极大的差异性，前者内含了现代化"重申"的意义，而这种重申本身又隐喻了对革命极端修辞的稀释；后者则是革命极端修辞的代表。这两种叙事方式的并置，说明了这一时期中国政治的多面性和复杂性。

[10] 正如论者所言："当概念从一种语言进入另一种语言时，意义与其说发生了'转型'，不如说在后者的地域性环境中得到了（再）创造。在这个意义上，翻译已不是一种中性的、远离政治及意识形态斗争和利益冲突的行为。相反，它成了这类冲突

的场所，在这里被译语言不得不与译体语言对面遭逢，为它们之间不可简约之差别决一雌雄，这里有对权威的引用和对权威的挑战，对暧昧性的消解或对暧昧性的创造，直到新词或新意义在译体语言中出现。”（刘禾：《语际书写——现代思想史写作批判纲要》，广西师范大学出版社，2017年，第35页。）

[11] 关于汉语里的“革命”与“Revolution”的关系以及“革命”一词的不同运用，请参见陈建华：《“革命”的现代性——中国革命话语考论》，上海古籍出版社，2000年；刘小枫：《儒家革命精神源流考》，上海三联书店，2000年。

[12] 《邓小平文选》第3卷，人民出版社，1993年，第113页。

[13] 王兆国：《〈中华人民共和国宪法修正案（草案）〉说明》，载《解放军报》，2004年3月9日。

[14] 王兆国：《〈中华人民共和国宪法修正案（草案）〉说明》，载《解放军报》，2004年3月9日。

[15] 江泽民：《在庆祝中国共产党成立八十周年大会上的讲话》，人民出版社，2001年。

[16] 江泽民：《全面建设小康社会，开创中国特色社会主义事业新局面——在中国共产党第十六次代表大会上的报告》，《求是》2002年第22期。

[17] 参见王兆国：《〈中华人民共和国宪法修正案（草案）〉说明》，载《解放军报》，2004年3月9日。

[18] 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社，1995年，第759—760页。

[19] 《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社，2009年，第41页。

[20] 《马克思恩格斯选集》第2卷，第166页。

[21] 《列宁全集》第27卷，人民出版社，1972年，第235页。

[22] 《列宁全集》第4卷，第381页。

[23] 《列宁全集》第4卷，第384页。

[24] 《邓小平文选》第2卷，人民出版社，1994年，第231页。“根据我们自己的经验，讲社会主义，首先就要使生产力发展，这是主要的。只有这样，才能表明社会主义的优越性。社会主义经济政策对不对，归根到底要看生产力是否发展，人民收入是否增加。这是压倒一切的标准，空讲社会主义不行，人民不信。”（《邓小平文选》第2卷，第314页。）

[25] 《邓小平文选》第3卷，第363页；第373页。

[26] 《邓小平文选》第3卷，第111页。

[27] 参见陆学艺：《当代中国社会流动》，社会科学文献出版社，2004年；《当代中国社会结构》，社会科学文献出版社，2010年；李强：《社会分层十讲》，社会科学文献出版社，2008年。论文可参见闵锋：《工人阶级内部结构及其相互关系》，《中国劳动关系学院学报》1992年第2期；刘继兴：《当前我国工人基本状况的分析与思考》，《社会学研究》1991年第1期；仇立平、顾辉：《社会结构与阶级的生产结构与分层研究的阶级转向》，载《社会》2007年第2期。

[28] 李春玲、吕鹏：《社会分层理论》，中国社会科学出版社，2009年，第11页。

[29] 仇立平：《回到马克思：对中国社会分层研究的反思》，《社会》2006年第4期。

[30] [德] 马克斯韦伯：《经济与社会》（下卷），林荣远译，商务印书馆，1997年，第247页。

[31] 马克思曾根据资本主义社会阶级结构变化的动向提出“商业无产阶级”“脑力劳动无产阶级”和“总体工人”等概念：“随着劳动过程本身的协作性质的发展，生产劳动和它的承担者即生产工人的概念也就必然扩大。为了从事生产劳动，现在不一定自己动手；只要成为总体工人的一个器官，完成他所属的某一种职能就够了。”（《马克思恩格斯全集》第44卷，人民出版社，2001年，第82页。）

[32] 参见《邓小平文选》第3卷，人民出版社，1993年，第91页。

[33] See，Andre Gorz，*Farewell to the Working Class*：*An Essay on Post - industrial Socialism*，London：Pluto Press，1982.

[34] 恩格斯在《共产党宣言》1888年英文版中增加了这样一个注释：“资产阶级是指占有社会生产资料并使用雇佣劳动的现代资本家阶级。无产阶级是指没有自己的生产资料，因而不得不出卖劳动力来维持生活的现代雇佣工人阶级。”

[35] “所谓阶级，就是这样一些大的集团，这些集团在历史上一定社会生产体系中所处的地位不同，同生产资料的关系（这种关系大部分是在法律上明文规定了的）不同，在社会劳动组织中所起的作用不同，因而取得归自己支配的那份社会财富的方式和多寡也不同。所谓阶级，就是这样一些集团，由于它们在一定社会经济结构中所处的地位不同，其中一个集团能够占有另一个集团的劳动。”（《列宁全集》第37卷，人民出版社，1986年，第13页。）

[36] R.Dahrendorf. *Class and Class Conflict in Industrial Society*. London：Routledge□KeganPaul.1959.pp.148 - 149.

[37] 丁晓钦：《当代国外马克思主义阶级理论研究》，《马克思主义研究》2009年第12期

[38] [法] 塞奇·莫斯科维奇：《群氓时代》，许列民等译，江苏人民出版社，2003年，第99页。

[39] “第一，独立的人格丧失，‘群众人’变成了没有脸孔的无名氏。‘有意识的个性被群体无意识的人格所淹没’，完全受无意识的因素的控制，并且服从于一种‘独特的集体逻辑’”（参见 [法] 古斯塔夫·勒庞：《革命心理学》，刘训练译，吉林人民出版社，2004年，第76页）。第二，其心理和行为具有非理性、情绪化的特征。他们易受传染和暗示的影响，判断能力低下，目光短浅，盲从，轻信，对事物过于敏感，易冲动。第三，既具有革命、破坏性，又容易追随领袖和屈从于权威。容易受到‘群众领袖’的煽动、利用、操纵和奴役。第四，就道德水平而言，其犯罪倾向和自我牺牲的英雄主义两个方面超过个人。”（丛日云：《当代中国政治语境中的“群众”概念分析》，《政法论坛》2005年第3期。）

[40] 丛日云：《当代中国政治语境中的“群众”概念分析》，《政法论坛》2005年第3期。

[41] “群众路线”的基础是相信群众，群众参与的热情和积极性则有赖于领导者

自身的工作方法和政治技艺。党的领导者如若不能准确地掌握群众的心理诉求和实际需要，就不会赢得群众的信赖和尊重，所谓的群众路线也就成了一种单纯的意识形态宣传。党的领导者应该是群众工作的专家，善于从经验中进行概括，而不是先入为主地去实施某个概念或理念。“群众路线”不是来自于马克思列宁主义的某些概念和教条，而是植根于党的领导者手边的实际工作。“调查研究”作为一种实践方式，其标准是有效性。它是密切联系群众的最佳途径。群众并非是全为自己利益盘算的盲众，但利益需求的满足却是某种觉悟生成的媒介。“为群众谋利益”不仅仅是党的领导者的一种政治意识形态，而且也是确保党的事业和使命顺利完成的真正基础。无论党的领导者与群众之间的关系如何亲密，党的领导者的利益并不等同于群众自身的利益。对群众而言，维护自身的利益是他们献身于党的事业的一个必要条件。毫无疑问，“调查研究”是准确掌握利益差异性的恰当途径，也是密切联系群众与“群众打成一片”的主要实践方式。相反，“脱离群众”则意味着对这一原则的背离。关于这一思想，中国的马克思主义者有一个经典表述：“凡是正确的领导，必须从群众中来，到群众中去。这就是说，将群众的意见（分散的无系统的意见）集中起来（经过研究，化为集中的系统的意见），又到群众中去作宣传解释，化为群众的意见，使群众坚持下去，见之于行动。”（《毛泽东著作选读》（下），人民出版社，1986年，第569页）“群众路线”不是从书页中来，而是一种实践的产物。它是在实践中形成的经验。而经验随着不断积累则成了运用于指导实践的政治范式，当这一范式被不断地强化、应用，最后就变成了一种意识形态标准。任何“经验”都有自己的局限性。“当下”与未来的发展不可能与“过去”形成经验的环境、条件完全一致。经验是某种模型，模型再完美也无法穷尽现实与未来以不可预测的方式所带来的复杂性，“经验失效”是经验局限性的集中反映。中国的马克思主义者对“经验失效”有深入的思考，对已经变化的环境与条件十分警觉，《实践论》是对这一问题所作的理论阐释，是对从教条主义泥坑里爬出来后又坠入狭隘的经验主义陷阱的思想预防。尽管如此，“群众路线”作为一种从实践得来的经验，然后又上升为一种理论指导范型的实践性思想还是值得深入研讨的。构成这个理论范型的有三个主要元素：领袖、党的各级领导干部和群众。从领袖的角度来讲，要保证向他的各级下属下达正确指令或命令的一个必要条件就是亲自到“群众中去”倾听群众意见，然后再把这些意见集中起来进行系统化的工作进而转化为一项指示或是命令。这是一件复杂的工作，若要在这样一个人口众多、地缘广袤的国家里进行各种调研，那可能意味着调研者一天都无法回到他的办公室。还有一种策略就是，领袖要求他的各级干部（下属）像他那样在自己的所辖范围内走到群众中去，然后再把实践中取得的信息和材料进行“集中”形成政策。但这也存在一个问题：领袖本人实际上不能保证他的每一个下级都能像他那样认真地调研，从而保证信息与材料的可靠性。从各级干部来讲，他们扮演的角色更为复杂，一方面要执行“上面”的指示和命令，因为他们是“下属”；另一方面，他们又必须扮演一个“总指挥”的角色，根据自己所辖范围的条件灵活地调整已下达的指示或命令。这是一个容易引起含混或模糊不清的领域：如果指示与命令执行得不如人意，很难判断是指示或命令出了差错，还是因为下级对这些指示或命令进行了不适当的“调整”，或是因为群众工作的懈怠。更为关键的是，尽管最高领导人对他的各级干部时常进行“群众路线”教育，但他无法从根本上保证每

一个干部像教育的那样去做。当这些掌握了各级领导权力的干部们有了权力和资源，人就容易变得官僚、享乐。“吃苦”并不是每一个干部都能胜任的职业要求。另一方面也必须被强调，作为领袖，不管他多么伟大，人都有主观上的弱点，判断也会出错，客观的信息也不一定都准确。当领袖下达了一个不正确的指令时，并不排除各级领导干部会有人主动进行“调整”，但要让每一个干部都能如此选择，既不可能也不现实，因为他们是“下属”，在“忠诚”与“正直”之间非要做非此即彼的选择，并不是所有人都会选择正直。相反，对于那些喜欢偷懒的干部们来讲，他们不但不会去“调整”，而且还会从“实际”方面中去迎合这种错误。“大跃进”中的“浮夸风”就属于这种情形。当“群众路线”成为一种意识形态标准去要求它的每一个干部的时候，也难以避免那些喜欢耍花样、走过场的干部搔首弄姿的“摆拍”，挽裤脚、握个手、抱抱娃则成了他们的标准姿势。

[42] 参见《中国共产党章程》（2012年版），“总纲”第一自然段。

余论　什么是关键

什么是关键

一

“近代”是一个困局，中国身陷其中，被囚于此。如何挣脱突围，是对这个民族智慧的考验。它关涉两个问题：如何认识自我历史的价值，并以此来重新评估祖传的智慧是否管用；如何审视造成这个困局的西方[1]，包括它的器物和典章制度。毫无疑问，中国自遭遇西方开始，就从未间断过对它的打量与观审。这也是祖传的智慧之一，古老兵法的运用。而如何观看西方的模样与价值，是与重新估价自己的文化与历史在同一个空间而未必在同一个时间线轴上进行的，这就形成了一种“中与西”“新与旧”交织的复杂关系。由近代建构的这种关系，用惯常的诸如“一般性与特殊性”（西方性与本土性）、“西方主义与东方主义”（我者与他者）等范式进行解释，在我看来都不像鞋与脚那样合适。这其中，中国宪制思想为之提供了很好的范例。

“中国宪制思想”这个用语实际上涵括了两层意思。第一层意思是，中国近代有关宪制的观念和表达与对西方的观看有关，与西方身在的那种“优越性”有关，或者说与西方“强”中国“弱”的事实以及中国对这个事实的体认有关。宪制的思想与语言被中国挪用，主要不是用以表达西方问题，而是中国问题，这是中国宪制思想之所以为“中国”的最直接的意思。“挪用”是中国在构造自己新的心像时对西方的一种免费借取，无须返还。而相反的，中国传统中并不具有这样的思想，更没有以此为轴心所形成的完整体系，它也是喻指近代中国历史“非优越性”的一个政治性表征。

还有另一层意思。中国无论怎样挪用西方，自始至终都有一个中国立场的存在，既包括对西方价值的取舍，也包括对自己古老智慧的化用。任何一种外来思想的移入都是以自己的“理解”为前提，构成这一理解的首先是自己的文化与历史，包括使用的语言文字、词语概念、思维方式，以及身在的语境。这个“前解”是通向“理解”的不可绕越的起点。没有祖先的遗迹——文字，外来的思想就无从书写。这样的书写与其说

是对外来思想的复原和重述，毋宁说是意义在异域的移转与再生。[2]“我者”本身构成了意义的再生之地。

中国宪制思想之所以为中国的思想，还在于它从未在学术的意义上对待西方的宪制原理。近代的中国似乎在学术上对希腊、罗马城邦制度的机理并不感兴趣，对西方宪制的起源以及学术变迁也是心意阑珊；中国宪制思想从未对西方宪制学说的流派进行过梳理，也从未探讨过美国的法官制度与美国宪制体制的关系。进而言之，中国宪制思想对宪制概念及其在西方学术世界的递进演化没有兴致。中国宪制思想的眼睛紧盯的是西方繁荣的现实以及这种繁荣背后的秘密，它所关注的是西方宪制原理涵括的内容对解决中国问题的意义与价值。

中国宪制思想并不讨论西方宪制原理的“学术合理性”，而是思考其学说与制度之于中国社会、国家的“日常合理性”。简言之，中国宪制思想对西方的宪制原理不是研究，而是挪用。

近代中国的宪制思想有自己的眼界，有自己的盘算和选择。它也主张政府权力的有限性，但它在政府权力的有效性上投入的精力更多；它也探讨司法独立，但一个团结的共同体的成长比一种权力的独立与否更重要。它对一个内部自洽的宪制概念没有兴致，它的重心是在西方宪制学理中掘取自己需要的东西。中国宪制思想的核心不在宪制，而在宪制能够带来的结果。

具体说来，真正吸引中国宪制思想的是西方宪制原理中所涵摄的有关“民”的那一部分。在它看来，公民的锻造（新民）是生成现代国家的第一道工序，也是最为关键的环节。没有公民这样的主体诞生，中国就绝无“现代国家”的资格。也就是说，西方宪制的内在性并不必然是中国宪制思想的核心。宪制作为一种防御性制度，其本质在于防范国家权力。这一点，中国思想是知道的，但它更看重为其提供基础的“代议制”。正是代议制民主关涉了中国思想最为关切的一个问题：中国之民怎样才能团结成为一个像西方那样的政治共同体。因为只有这样一个共同体才会像西方那样发挥无限的能量。

由西方宪制原理激发出来的有关“民”的思考，是以这样一个日常事理为前提的：为什么一个人口足够多的国家抵不过一个像英国这样的“蕞尔岛国”呢？为什么“寡不敌众”这样的常理在现在的意义却翻转了呢？愚人只能看见枪炮的厉害，智者却能悟出枪炮之手的分量。

这一切都可归结为“民”的不同。“民”对构造现代国家的作用被中国

思想不断地想象："民"首先是因其作为一种"上""下"关系中的一方的重要性而被发现，这是中国近代早期对"重民"传统的重述，当然，这种"重述"行为本身是由西方的宪制原理所激发的；"民"作为一个现代政治共同体的成员自身应该具有的资格，以及民与民之间的关系构成，也都为中国思想重点讨论，思想者把这样一种思考附置了一个中国化的概念——民权；当行"开明专制"还是举"共和革命"，"民"的资格问题再次成为焦点；即便共和革命之后，有关国民的"心理建设"也一次次被历史进一步地凸显出来；再由"民"到"平民"价值的发现，"民主"便成了五四文化的另一个重心；而从"平民主义"到"新民主主义"，中国宪制思想最终塑形了自己的范式。

为什么"民"会成为中国宪制思想的关键词？这是一个可以反复咀嚼而未必能够咽下去的问题。拣最容易的一点说，有关"民"的思想所承载的首先是中国自己的古老智慧。儒家的民本主义是中国宪制思想的第一块踏石。只要有关政事，儒家和法家总是喋喋不休。法家被中国近代思想冷落，自有它的道理，盖因它对君主主义的热情鼓吹淹没了它自身的智慧；而儒家对百姓（民）所说的那些廉价的奉承话，更容易打动那些认为皇权该为中国衰败负责的人们的心。儒家在中国近代宪制思想中是一个双重角色：从对它进行委婉地批评到之后的猛烈攻击，一方面，儒家文化成了中国屈辱的替罪羊，而且是一个合适的角色；另一方面，中国思想无论对它有多少怨恨，对西方宪制原理的挪用又必须借助于它所提供的语汇、概念和资源。

"中国宪制思想"表达了这样一种复杂关系：第一，西方的宪制是因为西方的"优越性"以及中国的"非优越性"这样一种中国式体认被中国接纳的。当西方"宪制"剥脱了原有的语境被置于异域场景之后，其意义与价值必定会发生移转。这里要强调的不是这种移转本身，而是移转的意义——"移转"并非是中国对西方的"误读"，而是一种主体性的主动选择。第二，对西方宪制原理如何取舍，取决于中国对自身问题的体认以及体认的方式。而决定这种"体认方式"的，不是西方宪制原理，而是由中国自己的文化历史提供的智慧，以及对智慧的化用。第三，置身于宪制语境下的中国文化与历史自身具有两重性，一方面中国的文化与历史似乎要对中国"非优越性"的现实负责，因为它没有孕育出宪制的思想和原理，当然最重要的是它使中国在西方面前丢脸；另一方面，中国不可能跳出中国来观看西方宪制所带来的"优越性"。无论中国历史文化多么

糟，它仍是“观看”西方唯一的镜子，没有它，中国什么也看不见；同时，它也是中国价值选取的唯一依凭，没有祖传智慧的遗留，在西方面前中国什么也不是。这是中国宪制思想内生的一种痛苦。

西方为中国设下的局，中国须先认清其中的玄机，而最终的破局还得仰仗自己的智慧。

二

王韬说：“勿以民为弱，民盖至弱而不可犯也；勿以民为贱，民盖至贱而不可虐也；勿以民为愚，民盖至愚而不可欺也。夫能与民同其利者，民必与上同其害；与民共乐者，民必与上共其忧。”[3]

这段话写于19世纪70年代。那是中国最为困顿的时期之一，也是中国从西方政治经验中寻求摆脱困境之道的开始。说这话的人不是中国的一般民众，也不是通常意义上的朝廷官僚，而是一个活动在香港、定居于上海、与西方人有着密切交际的人。他能说一口流利的英语，也曾在西方人的陪同下游历过英、法等国，著有《法国志略》一书。他属典型的中国“口岸知识分子”类型。

王韬有关“民”的论说，从内容到策略大体可分为三个部分：一是重述中国有关“民”之叙事的古老传统；二是介绍西方议会制的审慎方式；三是在这两者之间所提出的主张，此类言论也具有审慎特征。考虑到作者将涉及洋务问题的文字作为“外编”这一点，不妨做这样一个推论：“外编”的阅读对象主要被设定为“在上者”，而不是作者言下的“民”——普通百姓。这与他自己所说的“内编”——自我独白的表达策略是不同的。也就是说，作者出于对客观情势的判断，“外编”没有把自己想要说的话全部说尽、说透，留有很多余地。那些“空白”可能恰恰是作者内心最真实的意思。这也符合中国传统士大夫策议的范式。

先看他的主张：

> 上有以信夫民，民有以爱夫上，上下之交既无隔阂，则君民之情自相浃洽。今夫富国强兵之本，系于民而已矣。（《重民上》）
>
> 善为治者，贵在求民之隐，达民之情，民以为不便者不行，民以不可者不必强，察其疴痒而煦其疾痛，民之与官有如子弟之于父兄，则境无不治矣。（《重民下》）
>
> 平日治民之要，在抚字以结其心，勇敢以作其气，忠孝节义以厉其心志，轻徭薄

赋以养其身家，务使安其居，乐其业，可静而不可动，而忠君爱国之心自油然生于其中。（《重民中》）

相反的情形是：

民之所欲，上未必知之而与之也；民之所恶，上未必察之而勿之施也。任司牧之权，于薄书、钱谷、刑戮、鞫讯外，已无他事矣。其民之生计若何，困苦若何，为抚字，为鞫谋，贸贸然不暇计也。（《达民情》）

由此观之，中国欲谋富强，固不必别求他术也。能通上下之情，则能地有余利，民有余力，闾阎自饶，盖藏库帑无虞匮乏矣。由是而制器则各呈其巧，练兵则各尽其材。上下同心，相与勠力，又安见邦本既固而国势不日隆者哉？（《达民情》）

单从这些文字看，这些言论了无新意，它只不过重申了古老中国诸如“忠君爱民”“上恩下逮下情上达”的君民无隔的乌托邦理想。这里重要的不是“重申”的内容，而是做如此重申的语境：

泰西之立国有三：一曰君主之国，一曰民主之国，一曰君民共主之国。……一人主治于上而百执事万姓奔走于下，令出而必行，言出而莫违，此君主也。国家有事，下之议院，众以为可行则行，不可则止，统领但总其大成而已，此民主也。朝廷有兵刑礼乐赏罚诸大政，必集众于上下议院，君可而民否，不能行，民可而君否，亦不能行也，必君民意见相同，而后可颁之于远近，此君民共主也。……惟君民共治，上下相通，民隐得以上达，君惠亦得以下逮。……泰西诸国，以英为巨擘，而英国政治之美，实为泰西诸国所闻风向慕，则以君民上下互相联络之效也。（《重民下》）

这段话可以看作作者对西方代议制民主及其功能价值的认知。这种认识既可能是作者的真实见解，也可能是作者所采用的一种表达策略。王韬论者依据的是前者。其理由是：缘于历史的局限性以及中西政治文化的巨大差异，19世纪70年代的王韬没有能力把握西方代议制民主的真正意涵。他观看西方政制机理时戴的是近视镜，而不是透视镜。[4]

但还有另一种可能性：王韬本人对西方的代议民主制——特别是英国的议会制——是深知的，包括议会对国王的制约以及公民所享有的政治权利这些关键性的内容。这可以从他的历史著作——《法国志略》一书中得到旁证。这部出版于1871年的书，与“外编”不同，是“记述性”的研究，而不是有关中国改革的见解。其阅读对象也稍有不同，既包括像作者这样的知识精英，也有朝廷官僚，当然皇帝本人也在其内，假若他能看到的话。书中有一段完全不同于上述有关议会制的言论：

盖人君之所以不敢挟其威虐其民者，以国宪限其权也。国民之所以不敢负其力凌其君者，以国宪定其分也。路易既不难挟其威虐其民，则为之民者亦难负其力凌其君乎哉。故欲其国之永安久治，以制国宪定君民权限为第一义也。[5]

这是王韬对西方的宪制所作出的最为准确的一种描述。其中的两个关键节点被他揭示出来：宪法是驾乎国家之上的一种根本性规则，既对统治者的权力（权威）构成制约，也对被统治者的权利作出界分；权力与权利的关系构筑是宪制优越于“君主制”的关键所在。“君民权限”概念的引入是王韬对西方宪制的一个深刻洞见，而把划分统治者与被统治者的权限作为国家永安久治的“第一义”的结论更是颇具意味。

为什么到了“外编”，对议会制的叙述一下子就变了呢？要弄清这个问题，还要看王韬下面的文字：

犹有中国三代以上之遗意焉。三代以上，君与民近而世治；三代以下，君与民日远而治道遂不古若。（《重民下》）

《书》有之曰：“民惟邦本，本固邦宁。”苟得君主于上，而民主于下，则上下之交固，君民之分亲矣。内可以无乱，外可以无侮，而国本有若苞桑磐石焉。由此而扩充之，富强之效亦无不基于此矣。（《重民下》）

考虑到王韬使用“外编”这样一种言说方式，对他有关西方议会制的解释、中国传统的援用以及据此提出的见解性主张，不妨做这样一个分析：

王韬的言论基于一个显然的事实——西方繁荣，中国破败。他的用意是要寻找繁荣与衰败背后的根由，然后提出自己的建议和主张。对此，他特别谨慎。这与身份有关，王韬首先是一个汉人，对一个满族政权而言，任何一句不适当的言论都会被看作冒犯；他并不是通过科考取得官职的帝国官僚，只不过是一个生活在“口岸城市”与西方人打交道且身背与“赭寇”（太平天国的起义军）勾结污名的知识精英，他在帝国的舆论世界并不具有话语优势。“出言谨慎”当是这类知识精英恪守的戒条。

王韬凭借他的敏锐和渊博的知识，发现了西方繁荣、中国衰败的秘密：“民”是构成中西两个世界巨大差异的最终症结。他从宪制理解法国，从议会制探视英国；他体悟到议会制是关于治者与被治者关系的一

种最合理的安排，其优越性撇开其他的不说，有利于相互理解和增进关系的融洽是不言而喻的。这也可以唤起中国对自己古老传统的记忆："民惟邦本，本固邦宁。"遗憾的是，当时中国的统治者把这一点全忘掉了。

援用西方制度也为统治者增添了一个新的选项：一边是中国古老的传统，一边是新的西方制度，一个聪明的统治者怎样选择是不言自明的。而在这里重述中国传统还有一层意思：任何取法西方议会制的打算都符合中国的传统智慧。

王韬也许真的那样看待西方议会制，也许那只是他表达的一个策略：强调代表民意的议会是对君权的限制，总比不上说议会主要是一个舆情机构更容易为中国的满族政权所接受。实际上，在王韬对有关西方议会制有所保留的叙述中，也能发现他对议会制中"民权"问题的注意，只是用的是一种更为隐晦的方式。

从下引的这句话中能看出来：

> 君可而民否，不能行，民可而君否，亦不能行也，必君民意见相同，而后可颁之于远近，此君民共主也。（《重民下》）

这里的意思很明白：如果君主认为可以做的事项，"民"若不答应，此事也就泡汤了。王韬没有明说民为什么有这样的本事，但他又明确无误地告诉我们确实存在这样的事实。除了"民权"，还能是什么呢？也许正是王韬意识到了这一点，所以在他的"外编"里，没有明确提出让中国皇帝采纳西方议会制的建议。他所做的只是把一个打了折扣的议会制——"君民共主"摆在那里，让统治者自己看着办。王韬的言说是呈现式的，而不是劝告性的。

但是，王韬有关民的叙述文本仍有歧义。毕竟，对中国传统以及这一古老智慧的援用与对西方议会制的解释是相互制约的，也只有在西方议会制的语境中，中国传统的重述才具有意义。而中国传统智慧的再现以及再现的方式，又使得西方议会制的意义打了折扣。这使问题复杂化了：西方的议会制因为西方现实的优越性而被援用，而援用的合法性则是来自中国传统的支持；中国传统于现时态的有效性又依赖于西方议会制优越性的存在。两者相互缠绕，彼此限定。

如果没有西方议会制的语境，中国的"惟民主义"传统在现时态里就派不上用场。无论王韬怎样强调"民"的重要性，那些远在广东的百姓都

不可能从地缘、情感上把一个叫作“北京”的地方与自己联系起来。对一个帝国之民而言，他与国家的距离既是地理上的，也是情感归属上的。空间的距离越远，情感归属也就越疏离。“山高皇帝远”所表达的更多是情感性的而非空间性的距离。近代中国的问题在于：它始终没有找到一个将统治者与其每一个子民（百姓）在情感归属方面联系起来的真正渠道，光靠重申“民”的重要性，无济于事。那些廉价的奉承话，对于远在北京之外的子民来讲，并无半点好处。即便一个真正爱民的统治者也无法做到“爱民如子”，因为他手下的属臣和官员未必都像他那样看。集权制下的近代中国本质上就是一种散沙形态。

王韬的文本过多地关注统治者对待“民”的态度，而疏于探讨保证这种态度的方法。除对统治者的吁请之外，“民”只是作为一个统治对象而受到重视，而“民”作为一个具有人格化的独立概念在王韬的文本里并未形成。他对一个现代国家所需要的公民资格问题缺乏关心，而一个现代政治共同体所要求的公民间的权利关系也在他的思考之外。

“民”——作为一个现代国家的参与者——的重要性的提出，还要等到下一代人。

三

必须重申和强调的一点是，近代中国在为自己的“现代国家”构图时，存有一个既定的格子：格子的中央是强大的优胜者——西方，贫弱落败的中国则被挤在格子之外。然而，无论中国处境多糟，它并不是这个世界的真正意义上的尾闾，尽管西方自己可以这样看。中国曾是另一个世界的主宰，它把这个世界称作“天下”，而自己则是这个世界的首都。这两个不同世界的“相遇”以及相遇的方式，是生成中国无尽烦恼与纠结的真正根源。[6]一方面，中国不得不从心理层面而不是从姿态上真正面对西方；另一方面，又不能彻底与自己的文化历史割断。无论传统是被看作负面的障碍物，还是一种可以援用的资源，都是如此。面对西方的同时，也得面对自己的过去。中国思想的这种不断“转身”的特征，在梁启超的身上尤为凸显。

梁启超一方面把西方（包括明治时期的日本）作为构造中国现代国家的材料，一方面又从自己的历史文化中检省这些材料。他通过“重

构”西方和“重述”中国传统的方式，找到了中国建造一个“新国家”（现代政治共同体）之道——其方案就是“新民”。

“新民”成为梁启超思考问题的重心，这与他接纳西方的“国家有机体说”有关，与他熟知中国古老的重民思想有关，[7]也与他身处的境遇有关。梁启超参与过清政府的政治改革，并在舆论和政策性方面起到过重要的组织作用。这是一种不可多得的政治能力的训练，也使他熟悉了中国的官场，以及身在这个场域中形形色色人物的各种嘴脸。改革失败以后，他不得不亡命于日本。由官僚们推进的改革以及改革的失败带来的沮丧情绪，都使他对自上而下的改革失去信心。他被迫或主动把目光转向了与政府好坏直接相关的民众品质与能力问题上。《新民说》是梁启超思想中最重要的文字，也是他创制新国家的主要理路。

《新民说》以连载的形式发表在他自己主办的《新民丛报》上。正如论者所言，与其说《新民说》是《新民丛报》刊载的文字，还不如说是梁启超为了发表《新民说》才创办了《新民丛报》。[8]与他早期的文字不同，《新民说》设定的阅读对象是中国的“民”，而不是“官”。对此，他自己也有一种矛盾的心境：既献身于中国民众的启蒙和舆论上的导引与教育，又希望清政府能够宽容这种启蒙性的行为，因为在他看来，“新民”事业对国家有利，对政府并不冒犯。[9]但他的主要用意还是在普通民众：一种类似西方公民这样的国民锻造就是中国成长为现代国家的先决条件，这个信念曾一度支配了他所有有关政治问题的思考。然而，他也清楚，那个时代的中国民众能读到、读懂他文字的人并不多。“满街都是睁眼瞎”是困扰他的新民事业的最大障碍。[10]他的真正用意是对他的同道们——有知识的中国青年——进行现代性的启发。为此，他还创造出了一种能够表达这种启发的文体——“笔端常带感情”的书写方式。然后，这些被他思想武装起来的年轻人再去做开发他们同胞的事。他写《新民说》的时候只有29岁。他是青年的同道，也是一个高于同道的青年。

《新民说》大体可分为三个篇章：总论；第5节至第17节；第18节至第20节。整个文本是由断断续续的文字集合而成。从总论部分到第17节，文本有一个统一的逻辑结构。问题的论说既相互统摄，又相互缠绕，自始至终都有一个清晰的论旨通贯于其间。第18节以后则是作者造访新大陆回来后形成的文字，只有三篇。虽然作者本人将其附缀于第17节之后，然而，作为整个文本的一部分，这三篇文字，无论就其言说的

对象，还是言说的主旨都与前文不同。如果前面的部分是吁请知识青年同道如何为中国的新民事业效忠，那么后面的部分首先是对同道身份加以识别，其用意是告诫那些被剔除在同道之外的家伙们勿要误用了这一事业。前者是启发式的论说，后者是论辩式的训诫；前者是写给同道看的，后者是说给革命党人听的；前者教人如何做新民，后者则是警告别革命。

有关《新民说》的研究成果已相当丰富，[11]由于篇幅所限，也基于本文的论旨不同，我不打算对其作整体性的阐释，只对他所运用的方法以及在方法运用中所关涉的有关中西问题的处理方式做一个未必深入的研讨。其中，我将引用韩国学者白池云先生的一篇重要论文——《东方主义和西方主义——阅读梁启超〈新民说〉的一个方法论的试探》。它是迄今为止我所见到的研究此类问题最别具风格的论文，即便其中有些不能苟同的论说也让人喜欢。

《新民说》开头就点明了国家与其国民的内在关系："国也者，积民而成，国之有民，犹身之有四肢、五脏、筋脉、血轮也。未有四肢已断，五脏已瘵，筋脉已伤，血轮已涸，而身犹能存者。"[12]

梁启超不同于王韬。王韬只是在西方的影响下，重述了中国传统有关民的重要性的论辩，而这种论辩主要是由"君"的相对次要性所提供的——尽管事实上，"君"的主宰性从来未被中国传统思想所忽略。"民惟邦本"，强调的是作为"君"统治基础的重要性，而不是民在主体上的重要性。当孟子提出"民贵君轻"的时候，强调的也是这个基础。[13]梁启超既继承了中国有关"民"的叙事传统，又超越了这个传统。在他那里，"民"已不再是单纯的统治对象，而是以主体的姿态现身。王韬的"民"对应的是"君"，梁启超的"民"对应的则是"国家"。国家与其国民的有机联系，既是梁启超的叙述策略，也是其文本构造的主要方式。国民质量决定国家的好坏，则是《新民说》的主题。[14]

《新民说》的一个基本观点是：锻造现代国家的前提是必须首先改造国民，他把这种"改造"的任务称作"新民"。也就是说，中国欲要以"现代国家"现身于世界，中国的平民百姓首先必须具备"国民"的资质与条件，其中包括：公共德性；国家思想、权利与义务思想、自由与进步观念；进取冒险精神；自治能力；自尊；合群；有毅力；等等。

"新民云者，非欲吾民尽弃其旧以从人也。新之义有二：一曰，淬厉其所本有而新之；二曰，采补其所本无而新之。"[15]这便是新民

之“新”所依据的原则。

“新民”这个词并非梁启超的新造，它来自中国古老的传统。《大学》有云：“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善。”朱子（朱熹）将这三者看作《大学》的三个纲领。“新民”旧本为“亲民”。“亲”字有两个意思：一是“爱”，“亲民”即“爱民”；二是程子将其解释为“新”，即“新民”。《大学》对之的解释是：“汤之《盘铭》曰：‘苟日新，日日新，又日新。’《康诰》曰：‘做新民。’《诗》曰：‘周虽旧邦，其命维新。’是故君子无所不用其极。”[16]

朱子在《大学章句集注》中对“周虽旧邦，其命维新”这句话的解释是：“诗大雅文王之篇，言周国虽旧，至于文王，能新其德以及于民，而始受天命也。”

这里应关注的是朱子对“新”与“旧”的解释。

《大学章句集注》：“故学者当因其所发而遂明之，以复其初也。新者，革其旧之谓也，言既自明其明德，又当推以及人，使之亦有以去其旧染之污也。”

白池云对朱子的这句话作了如下的阐释：

> 朱子的“新”的意思——我们能从“复其初”、“革其旧”这两句话看出其大概的意思——是脱掉被污染的外皮而回归于原来的纯全自身，即以修养德性开展内在的明德。因而，可以说“新”不是从外面得到的，而只能由于自我修养而通过回归原来纯全的自己才能得到。在此“新”的意思与“初”、“旧”相通，这显示出在中国古代经典世界里，“新”和“旧”不是互相对立的概念。“旧”是给“新”提供能量的动力。[17]

他把对朱子的这个阐释用来与梁启超的“新民”的方法论做比较，认为：梁启超新民的第一条原则“淬历其所本有而新之”与朱子的“复其初”“革其旧”的意思相通，而第二个原则“采补其所本无而新之”则是梁启超自己的创造。而且，两条原则之间并不是一种对等关系，而是一种从属关系，即第一条从属于第二条。就其内容来讲，梁启超的“新民”也和朱子的“新民”看法格格不入。《大学》以及朱子所说的“新”指的是一种境界，即经过主体的道德修养而达到的修身－齐家－治国－平天下的境界——内圣外王。《大学》和朱子的“新民”作为主体所面对的世界与梁启超的“新民”所面对的世界截然不同，前者的世界是以道德实践的主体即自我为中心，被身－家－国－天下的各个圆环层所围绕着的同心圆的世界。

为此，白池云借用福柯的方法论来解释他的问题，认为：这个“以自我为中心的多层同心圆”的构成原理，与福柯所说的构成16世纪认识素（Episteme）的“类似性”（Similitude）原理有相同之处。

在福柯看来，人在其世界里，“透过他的智慧把世界秩序转位到自己的内部，而在其内部的空间里创造出另一个空间的运行”。与此相类似的是，《大学》和朱子意义上的“修身”“齐家”等各圆环是被“类似性”链子连锁在一起的，而同时各个圆环对其他的圆环提供类似性。“身”“家”“国”的范畴是构成“天下”范畴的相似物（Analogies）：

在如此以类似性模式构成的同心圆世界里，“新”和“旧”不是具有表征事物能力的符号。因为在类似性世界里，符号只不过是使类似性从非可视性的深渊走出来，而赋予它可视性的外征。符号是第二个“类似性”，并且是另一种形态的邻接相似。换言之，符号使世界本身的形象可视化。“新”和“旧”贯穿于以类似性为链子连锁在一起的多层圆环之间而共存，同时它给各个圆环不断地提供新的类似性源泉。只有使自己变新，自己的家及其国家才能变新，乃至使天下变新。这时，能够使各个圆环变新的能量来自于其内部存在的旧东西。［18］

然而，这一切到了梁启超那里完全变了。“新”与“旧”被他隔离，变成了同一性和差异性两个概念。对梁启超来说，由类似性原理所运行的秩序已经破灭了。一旦有了把同一性和差异性区分开来的认识，“新”就变成对同一者的表征语而开始把“旧”作为他者排斥出去：

自世界初有人类以迄今日，国于环球上者何啻千万。问其岿然今存，能在五大洲地图占一颜色者，几何乎。曰百十而已矣，此百十国中，其能屹然强立，有左右世界之力，将来可以战胜于天演界者，几何乎。……故欲其身之长生久视，则摄生之术不可不明，欲其国之安富尊荣，则新民之道不可不讲。［19］

中国之需要“新民”是以中国为“旧”这个前提。

到此，再现（representation）的问题浮现了出来。维持事物和事物之间的类似性原理被破坏了，符号不再意味第二个类似性而开始意味表征作用。于是，人的精神活动不再意味把一切事物在类似性范畴里拉进去，而意味把各个事物“区分”开来，即先建立事物的同一性，然后按照与其差异的程度去把其他事物一个一个地隔离开来。随着以类似性原理构成的“中华”世界的破坏，并且西方作为他者（或是同一者）的浮现，构成经典世界的一切范畴都开始分成同一性和差异。因此，本来被类似性作为构成世界的思维范畴所中介而互相不停地提供生机及活力的能量之“新”和“旧”，终于变

为表征互相对立的事物而互相分离。[20]

“新”与“旧”的这种分离已包含着价值优劣的观念。当梁启超把中国表征为“旧”之时，其观念已经有了使他者的西方——“新”——绝对普遍化的前提。西方这个他者现已成了“同一性原理”的代词，而“自我”——中国——则位于其边界的差异性领域。这是一种颠倒的“他者”的镜像：他者成了同一性的普遍者，而“新”则是其表示语。自我作为“旧”的代称则成了特殊者——一个渴望摆脱特殊者的劣等地位而不断努力进入普遍者世界的“他者”。

这恰恰是梁启超“新民”的两个原则的核心所在。“采补其所本无而新之”是为了表明“其所本有”的普遍者的前提，“淬历其所本有而新之”意味着在特殊者固有的因素中，挑出与普遍者的因素相同的部分，以使特殊者有变成普遍者的可能性。这一切都聚焦于一个视点——普遍者中心主义。

以上所述的是白池云先生的主要论点。除此而外，他还分析了梁启超《新民说》有关“公德”和“民族”的问题。不能不说，这种阐释以及阐释的方法确有洞见，使我受益匪浅。从最浅显的地方说，它深刻地揭示了以梁启超为代表的中国近代思想在面对西方和中国自己（包括历史文化传统）时所采取的策略和方法，是中国近代思想方法某种程度上的真实再现。

而这一方法论上的不足同其优势一样明显。它解决了梁启超“观看方法”的真实性问题，却无法解释这种“观看方法”的意义。这也是后殖民主义方法论共同的缺陷：它只热衷于解构。

梁启超的“新民”建构所依据的一个基本事实，白池云先生在文中虽然提到，却因为其方法论上的要求而被无情地冷落了。这就是中国在西方面前事实上的劣等地位——一个被西方列强肢解的现实国家。如何面对这个事实，梁启超与梁启超的阐释者白池云先生选择了不同的方式。

梁启超选择的是用西方的普遍性作为自己的策略重塑自己的同胞，并提出了这种重塑的意义；而白池云先生仅仅告诉我们这种重塑的方法。梁启超认为，中国要成为一个现代国家，中国民众首先必须具有公德，这是他“新民”方案中的最重要的一道工序；而白池云则用沟口雄三的论说作为依据，认为中国古代的民众并不缺乏这种德性。

到底谁说得对？这在学术上是一个棘手的问题，因为单靠列举——

无论是正面还是反面的例子——并不能从实证意义上证明中国公德的有无。但有一个事实梁启超却看到了：中国缺乏西方意义上的公民以及公民意义上的协调能力，否则，一个大国以及它的民众在西方面前为什么会一败涂地？

相反，白池云使用沟口雄三的论说作为支持自己观点的证据有点不恰切。沟口雄三在其书中谈的是中国古代的“公”与“私”及其在中国近代的演变，并以日本作为比较的坐标。他所关注的是“公”的概念，而不是作为中国民众事实上的“公共伦理”。[21]而白池云的上述论文立论的基础，则是以混淆沟口的“公”概念和梁启超的（中国民众的）“公德”概念为前提。

当然，白池云文中所说的问题在中国近代思想中也存在。当把西方的优越地位与中国的悲惨境地对照作为问题出发点的时候，夸大西方思想文化中的优点和中国历史文化中的罪过在梁启超的《新民说》中非常明显。读《新民说》的那些段落，心里甚感不快，但我宁愿把它看作梁启超的一种极端修辞策略。

从白池云的后殖民主义方法论可以发现梁启超对西方的“重构”以及对中国文化与传统的“重述”，但它却忽略了这一“重构”与“重述”的意义。

《新民说》有其自己的叙事策略：它把西方（包括明治日本）列在右边，而把中国的历史与文化放在左边。一边是好的榜样，一边是坏的典型；一边用好词加以表达，一边用坏词加以形容。要注意的是，当梁启超在表扬西方的时候，他更多的不是为了证明中国有多坏，而是为其找出一个可以效法的目标；当他对中国的历史与文化进行鞭笞的时候，只是为了说明中国的不争气，而不是真正意义上的西方主义。他把中国的过错更多地归结为中国历史对自己“正确”的东西的“背离”，而不是根上的坏死。他把孔子、孟子、荀子、王阳明、曾国藩看作这种“正确”的源泉——在他看来，中国落伍的一个根本原因是，没有听从圣人的教诲仿效圣人君子的正确做法。中国是被那些自称孔子学生的末儒佞徒给弄坏的。

梁启超引述中国的古典并不是为了让读者支持他的西方式的新民计划，而是提醒读者在成为新民的过程中不能忘记对中国圣人君子的效仿。中国“纯全”的古典是处于西方的普遍主义与中国的特殊主义之间的一种中间物，并不属于后殖民主义语境下“他者”的那部分。

梁启超“新民”文本中的孔子、曾国藩，在策略上应是作为克服中国服膺西方中心主义给中国带来的不适感、自卑感必备的一种解剂——它也是中国思想之为“中国”的源泉。

四

梁启超的“新民工程计划”不是因为清政府的打压而告失败，也不是因为他太过高估西方和日本的价值而受到抵制，其沮丧的情绪恰恰来自那些与他差不多的知识青年，也就是在《新民说》的后三节中，被他剔除同道行列的那些家伙——革命党人。那些青年跟他一样，也是刚刚被西方和日本的“先进理论”武装起来的年轻人，包括汪精卫、胡汉民等，但他们与梁启超不同。他们与中国的最高权力圈子从不沾边，是远离中国权力中心的一批汉族知识青年。他们只知道官场的黑暗，却没有机会感受这种黑暗；他们只知道官僚们愚顽颟顸，却并不熟悉其嘴脸。他们焦灼的情绪等不得梁启超那种慢腾腾的“新民”计划，相反，推翻那个糟糕的清政府对他们更具吸引力。况且，革命的狂热和激情也更能抓住热血沸腾的汉族知识青年的心。梁启超知道他没有能力说服他们，但理智又在提醒他不能让他们蛮干；而那些向往革命的青年对梁启超的喋喋不休也早已不耐烦了。“纷争”是不可避免的。

到底是要推翻清政府的革命，还是继续“新民”的工程？梁启超与革命青年之间展开了互吐唾沫的口水战。争论的焦点是中国能否进行革命，包括种族革命、政治革命和社会革命，而“种族革命”是其关键，因为如何看待现实的满族政府是双方无法绕越的问题。

双方都清楚，革掉满族政府是一回事，革命以后中国会成个什么样子是另一回事。虽然孙中山曾经设想将排满革命与共和革命两个目标“毕其功于一役”，但那也只是为推翻清朝而作的一种宣传意义上的修辞策略，并不是一种成熟的理性主张。对一直主张通过新民途径达成现代国家的梁启超来讲，他必定会提出这样的问题：“弄倒了清政府，然后呢？”

结果，“民”的问题又一次被提了出来。

梁启超一个基本观点是：中国民众没有能力承受这样一次革命，也没有能力通过革命锻造一个共和主义的新国家。而论证这个问题的论据

并未超出他在《新民说》中的主张，只是现在的他对他的人民的能力问题更加悲观而已。

要申明的是，梁启超反对革命与革命党主张革命的争论并不在一个逻辑链条上。革命党人主张革命更多的是因为他们无法容忍一个把国家弄到如此地步的“异族政府”，改朝换代是他们的目标，并且他们愿意献身于这个目标。梁启超反对革命，并不是出于他对满族的热爱，更不是因为他喜欢这样一个政府，相反，他非常憎恨这个政府，因为正是它使他流落异国他乡，成为一个亡命天涯的人。他是基于另一种判断：在现阶段，推翻这个政府的结果会比现在这个样子更糟；因为人民还没有做好推翻它以后的任何准备。

现时的梁启超对他的人民的失望，甚至比他的《新民说》的谨慎态度还退一步。他在论争中不但反对那种通过种族革命的共和主义，而且连君主立宪也成了问题，因为中国之民连这样的能力也不具备。“开明专制”成了他与革命知识青年论争的新主张。

在梁启超看来，君主立宪也需要条件。从政府方面说，治理人民的人须具有相应的文化水准和经验，这显然是中国缺乏的；此外，立宪制的建立也须具备与之配套的技术性条件，譬如交通的发达、法院的设置、法律的完善等等，这些中国都没有。从人民的方面看，他一直认为中国人尚缺乏国民资格，是处在他所称的“部民”阶段。这可能是他基于严酷的现实作出的判断：中国缺乏现代教育，识字率太低，满大街的文盲。教育程度决定政治能力，这是他从未改变的看法。在这样的基础上建立立宪制政府，除毁坏它的声誉之外，中国什么也得不到，还遑论什么共和？！

这种悲观情绪使他向比要求君主立宪层位更低的“开明专制”滑移。“开明专制”带有暧昧性，它无法在科学意义上被定义。它主要被看作一种与“野蛮专制”相对应的过渡性政治类型，其区别就在于“开明”二字。“开明”的统治者能够为公共利益着想，如普王腓力特列所言：“国王者，国家公仆之首长也。”相反，“野蛮”的统治者则以自己的一己之私为核心，法国的路易十四所说的“朕即国家”是其代表。很显然，就目前的条件，中国只能实行由“野蛮专制”向“开明专制”的过渡。[22]

梁启超对中国民众政治能力的判断——从《新民说》的谨慎乐观到现时的极度悲观，是与他访美的感受与体悟有关的。《新大陆游记》则是这种感受与体悟的直接流露。与他先前高度颂扬的美利坚合众国相

反，在美国的亲受体验使他遗憾地发现，美国的宪制体制似乎也出了问题。在那种体制下，许多优秀人物通常选择远离政治生活，这是美国总统中平庸之辈居多的主要原因。政府不由能善之人组成，这对中国的梁启超来讲是决计不能接受的；他特别反感美国的两党政治，认为那是一种典型的分赃制度，它不是人类的政治进步而是退化；他对美国频繁的选举也有微词，它既浪费财力，也滋生舞弊。他感叹说："专制国之求官则谄其上，自由国之求官则谄其下。"[23]

更重要的是，通过与在美的华人社团的接触，梁启超不但进一步加深了对美国政治体制的怀疑，而且对中国民众的政治能力更是失去了信心。那些居住在美国的"华人"并不是一般意义上的"中国人"，他们长期受美国民主与宪制的熏染与教育，本该具有他称之为"新民"的德性和能力，结果却使他非常失望，其身上的劣根性使他无法容忍。[24]在美的中国人尚且如此，遑论中国的一般民众？

与梁启超的沮丧情绪形成鲜明对照的是，那些革命的知识青年极度乐观。他们不能容忍梁启超这种"泼冷水"的做法，更不愿意让已燃起来的革命激情被这凉水浇灭下去。

中国民众真的缺乏政治能力吗？在这个问题上，革命党人显得矛盾：一方面，他们不得不面对中国民众政治能力低下这一事实；而另一方面，他们又不能同意梁启超的这种说法。这就出现了如下情况：他们既要赞扬中国民众，又要引导和训练他们。汪精卫说过：中国人天生就具有自由、平等、博爱精神，这来自人的普遍性；人的向上的精神和意志是"天赋"的，而非训练的；基于这种精神而建立起来的共和宪制也必然适合于中国国民。[25]

另一个革命青年陈天华还通过重述中国历史的方式，为中国民众天然的政治精神与能力寻根："吾民之聪与明，天所赋与也……当鸿昧初起，文明未开之际，吾民族已能崭然见头角，能力之伟大，不亦可想。特被压制于历来之暴君污吏，稍稍失其本来，然其潜势力固在也。"[26]这是一种提气的说法，因为只有进行"排满革命"才能使这种"潜势力"得以释放。

让人心酸的是，这个热血青年后因绝望于他的国民和同胞而滔海自杀，年仅31岁。[27]

问题不在于民众有无实际的政治能力，而在于异族专制政府压制了这种能力。只要把这个政府一枪撂倒，民众便是新国家的国民，必然会

发挥出自己的热情与能力，共和立宪的实现当然就是自然而然的事情。[28]

然而，面对来自梁启超的驳难，一味回避能力问题并不是一个聪明的选择。他们也提出了民众能力训练的问题，但他们把这种训练不是寄放在现政府那里，而是革命本身——革命就是最好的锻炼。他们也使用“开明专制”表述问题，而其意义却不同于梁启超：

吾人闻最新法学者之言，谓立宪之先，必有开明专制时代。所谓开明专制时代者，其君以植民权为目的，而用民权为手段，训练其民，使有立宪国民之资格者，如拿破仑之于法是也。以言中国，则汉唐盛时，亦为开明专制时代（说本日本法学博士笕克彦）。准是以言，则中国之为开明专制已久，虽中经异族之乱，而根株不尽斫丧。今日征以历史，而断言我民族不可以为共和立宪，不知何据。[29]

梁启超的“开明专制”是为了阻止排满革命，而胡汉民的“开明专制”是为了证明革命的正当性。

陈天华则是在另一种意义上使用这一概念，指的是革命后的“过渡期”：“欲救中国，惟有兴民权、改民主，而入手之方，则先之以开明专制以为兴民权、改民主之预备，最初之手段则革命也。”通过革命的速成方法做到“五年小成，七年大成”，在短时期内使民众的政治能力得到提高。[30]这里可以见到革命党的“约法”理论的影子了。从约法理论到后来的军政、训政、宪制的“革命过程论”，革命党人也在“摸着石头过河”呢！

为什么梁启超和他的论敌都热衷于运用“开明专制”这个似是而非的概念来表达他们的问题呢？

事实上，“开明专制”既不是来自梁启超，也不是源于革命知识青年，而是来自日本的公法学者笕克彦。身处日本的中国知识青年，是很容易把日本学者的言论当成他们的权威的。

笕克彦是日本明治至昭和时期的法学家。他为法政大学中国留学生法政速成科开设了《国法学》，听课的学生包括陈天华、汪精卫、胡汉民等人。他用“开明专制”解释日本的立宪过程，其中也以中国的历史为例证，其大意是说：中国自古以来采用的都是开明专制政体，与之相联系的儒家治国思想也属于这一思想类型。在他看来，尧舜时代以及唐宋都属非常发达的开明专制时代，而元与清则相反。因为元朝不是从中国内部兴起的国家，而是一个外来的王朝，以愚民政策作为统治之道，并

垄断国家权力不向汉民族开放；明朝虽属汉族政权，但其制度远不如唐宋；到了清代，满族政府也暗暗采用愚民政策，将人民置于严密的监视之下，这是清代衰落的主要原因。[31]

可以想象学生听到老师这些话的心情。笕克彦的上述言论无论是其观点的真实呈现，还是为了照顾来自“支那”的学生，这样的表达方式无疑会刺激那些既要排满革命又苦于找不到“权威”理论支持的热血青年的神经。同样，作为论战另一方的梁启超为了使自己的文章更具说服力，也不得不去求教于笕克彦，援用他的“开明专制”之说。[32]

毫无疑问，“开明专制”的提出，对论战的双方都极具意义：无论他们之间有何分歧，中国民众的素质与能力是双方都无法逾越的障碍。革命党人的盲目乐观与梁启超的极度悲观之间蕴含了某种相似性：对革命知识分子而言，在高估中国民众的精神和能力的背后隐含着某种担忧，正是这种潜在的忧虑催生了他们后来的约法理论以及“革命程序论”；对梁启超来讲，由于对民众的失望，便把仅存的最后一点希望寄托在了“开明”的政府身上。改造一个政府使其具有“开明”性质，与革命者希望革命后能有一个“开明”的过渡时期，在逻辑上是一样的，区别在于：清政府无法具有开明性质，梁启超知道那将是从一开始就注定落空的一个计划，这个计划只在与那些想蛮干的家伙论战时才有用；而革命党人在能够保证革命后的开明性质上也并未拿出足够的证据，共和革命并无法保证革命本身的共和性质——这是以后的中国经验提供的。

这是一场有关中国前途的论争；然而，争论引用最多的却是日本和西方学者的理论和观点。他们的理论或许能够说明他们的问题，但不大可能为中国提供药方。一个最浅显的例子是，中国的载湉不是日本的天皇——“开明专制”可以用来说明明治天皇，却未必适合描述中国的历史。这说明，这场所谓的论战多么缺乏理论准备！这场论战既不像美国联邦党人与反联邦党人之间——有关美国要成为一个什么样的国家——的理论对峙，也不像传统中国儒学内部有关“正统”的争论。它夹杂着唾沫星子的人身攻击和意气用事，更像是一次吵架，而不是一场真正意义上的深思熟虑的政治论辩。

要强调的一点是，关于中国民众的素质与能力的争吵，中国民众并不在场，而是由梁启超和汪精卫、胡汉民等人代他们出场的。

五

梁启超是五四新文化运动的思想导师。他的书写方式，以及他对中国传统与历史怨恨式的抨击，都直接或间接地为五四青年提供了养分。“少年中国”“奴性”“国民性”等时髦词语也使五四青年直接受益。梁启超的“新民”在五四青年那里变成了“新青年”——一种被仔细挑选出来的“民”。“新民”与“新青年”在其启蒙的理路上是一致的：梁启超要求的“新民”，是其理想的目标，而中间的过程还是由他的读者——知识青年首先完成启蒙，然后再去接替他的工作。启蒙不是单干，而是有了觉悟的知识青年群体共同的任务；五四人则直接把这个重任交给了“青年”，即经过了新生的青年。

不同的是，梁启超的“新民”是在有条件地保留中国古典文化的基础上进行的工程，五四人的“新青年”则是对中国的现实与过去一块诅咒，把中国的传统与文化“一锅端”。梁启超的“新民”原则为孔子、孟子等预留了位置，而五四人的“新青年”则是将其连根拔掉。他们与梁启超的不同，主要不是在对待中国文化与传统的态度上的差别，而是思想路线上的分歧。

“‘五四’精神最为完美的体现即是跃入现代的渴望。”[33]他们“跃入”的方式与路线则是达尔文主义意义上的“时间性”，即一种线性的历史观。瞿秋白说过：“东西文化的差异，其实不过是时间上的……是时间上的迟速，而非性质的差异。”[34]一边是急等跃入“现代”的中国和它糟糕的历史和文化，一边是现代性的西方：[35]

中国	西方
旧	新
古老/过去	现代/现在
传统的	现代的
精神的	物质的
心理的	物理的
封建的	法治的
农业的	工业的
和平主义的	黩武主义的
以家庭为本位的	以个人为本位的
感情	法治
静的	动的
直觉的	理性的
悲观的	乐观的
宿命论的	有创造力的/进步的
依赖的	独立的

“传统”与“现代”决然两分，也是中国与西方的二元对立。在“中国”一边，“旧”以下的各项都与“过去”“过时”“传统”相关；而在“西方”一边，“新”以下的各项则与“现在”“现代”相合。在这个“时间性”里，中国代表的是“过去”，西方则是现代与未来的化身，是飞翔的凤凰。中国的出路就是与自己的传统与文化决裂，中国的“凤凰”必须经过浴火才能重生。[36]“死亡与再生的线性过程构成了一个完美的隐喻，即：如果‘五四’知识分子想要在新的现代中获得重生，那么所有的中国‘传统’就必须被毁灭。”“这种隐喻将非西方归并进历史和过去之中，同时又对非西方

与西方的共时性给予了否认。”[37]

正如论者所言，这样一种思想路线是：

为了将传统视作是古老和过时之物而予以否弃，为了在“现代性”与传统之间制造断裂和不连续性，为了创造出一种以现在和未来为先的新的主体性，线性时间的意识形态创造出了“传统”。……然而，他们忽略了西方线性时间观念背后所蕴涵着的具体化了的等级制度。这种等级制度通过“先进／落后”等等的二元区分来确定西方的优越性，并将第三世界固定在永恒的过去。正是因为对此等级制度的忽视，“五四”知识分子乐观地认为，中国有可能在未来与西方接轨、与西方“同时”。[38]

这里的“西方”与同梁启超笔下的模样，是五四知识分子“心造”的一个镜像，与他们“心造”的中国“传统”相一致。对“西方”的这种西方主义的认知方式以及认知的意义，一位聪明的西方人一眼看穿：“欧洲文化中改变中国传统习惯的，除了战争，就是商业和知识这两方面。但这两方面的影响都是依赖武力而奏效的。”[39]从中国惯常的思维方式而言，罗素的话无疑是对的，因为若不是西方强大军事的压制，西方在中国眼里就可能什么也不是——“干不赢他”，是中国最为深切的痛。当然，罗素与中国五四知识青年的不同还源于语境的差异：罗素作为一个同情中国的智者，他的话主要是说给他的世界里的听众，而五四知识分子则是怒其自己国民的不争。

五四知识分子与其前辈梁启超一样，这种强调“时间性”的修辞策略，还根源于他们自己在国民中所处的优越地位。这种地位，与他们在西方或明治日本所受到的一种劣等情结的强烈折磨是一致的：梁启超也好，五四青年知识分子也罢，他们大多都在欧美或日本待过。我们不难想象当年拖着一根长辫子的严复走在大英街头的那种感受。祖国的屈辱，必须由他们的那张黄脸来承担。他们一面被冷漠地耻笑，一面又必须在思想和观念上与西方和日本站在一边。当他们想用西方的思想武器驱赶自己劣等情结的时候，他们对自己祖国等待启蒙的无知大众就更是从心里看不起。他们在激烈地中伤自己的文化传统的同时，也深具优越感地俯视着中国大众。他们严厉地剖析中国的“国民性”，但他们很少反思自己。因为作为“批评目标”的人民大众并不包括他们。他们是凌驾于大众之上的一些人。

这些人就是已经被“新”了的“青年”。他们自己在“新化”了的同时，也用他们的“新知”启蒙处于混沌中的青年。只有这样，青年才能在“时间

性”的进化中承担其再造中国的使命。

“青年”是这样一种意象：他跟“过去”（传统）无缘，是一个“现在”（现代）；他身在现在，却又面朝未来。或者说，“青年”恰好在“现在”与“未来”的交接点上：

> 青年如初春，如朝日，如百卉之萌动，如利刃之新发于硎……青年之于社会，犹新鲜活泼细胞之在人身。［40］

这是自然主义“活力论”的宣示。“初春”“朝日”“利刃”“新鲜”，这些具有“活力”的词容易使人联想到它们的对立面：“深冬”“黄昏”“钝刀”“朽败”。前者是“新”的希望的象征，后者则是“旧”的死亡的征兆。“过去”必须为“现在”让路，“老年”必须为“青年”腾出位置。“青年”站在了中国命运的当口。他们要担起未来中国的重任，就要与“老年”告别，也要与“过去”的自己再见。这样的青年就是：“自主的而非奴隶的；进步的而非保守的；进取的而非退隐的；世界的而非锁国的；实利的而非虚文的；科学的而非想象的。”［41］

对“青年”的这种热度注定不会保持太久的，因为青年的“活力”终究不会单独转化为现实社会的整体进步。有“初春”，就有“秋日”；有青年，自然就有壮年和老年。任何社会的进步既需要青年的激情与活力，也需要壮年的沉稳与干练，同时也需要老者的经验与教诲。

故青年与老人之于社会，均为其构成之要素，缺一不可，而二者之间，尤宜竭尽其所长，相为助援，以助进社会之美丽，文明之发展。若为青年，则当鼓舞其活泼畅旺之气力，为社会摧除其沉滞之质积；若为老人，则当运用其稳静深沉之体验，为社会整理其善良之秩序。［42］

当李大钊在其《青年与老人》中这样表达问题的时候，这意味着五四知识分子已经从“青春崇拜”的热情中退却下来了。

苏俄的劳工革命以及第一次世界大战结束，特别是中国第一次作为战胜国出现在世界面前，成为激发五四知识分子有关“劳工”想象的契机。因为真正代表中国参与战争的，并不是中国的军队，而是由十四万北方农民为主组成的中国劳工，被协约国称为“中国劳工旅”。他们在西线英法战场、东线沙俄战场、西亚美索不达米亚战场为协约国西线战场提供了重要的劳动力，有的则直接参战，许多华工最终葬身于异国他乡。［43］劳工被五四知识分子看作胜利者的代表。李大钊的《庶民的胜

利》是对劳工的颂歌。许多知识分子把协约国的胜利也看作庶民的胜利、平民主义的胜利，并喊出了“劳工神圣”的响声。他们共同欢呼一个平民主义时代的到来。

然而，就是那个为五四知识青年热烈拜请的老师——西方——在巴黎和会上再一次傲慢地羞辱了中国，他们把中国的利益出卖给了日本。这是一盆无情的冷水，浇灭了五四知识分子所有有关“新青年”的幻想。这是他们反省自己的机会，西方给予他们在自己人民大众面前的优越感，这时却让他们无地自容。[44]他们不得不把服膺西方的“新文化运动”的“五四”转变为反帝爱国的“政治运动”的“五四”。

与此相反，列宁领导下的“劳工国家”却给予了这个饱受屈辱的国家以极大的同情，并且，苏俄反抗帝国主义的勇敢姿态也给苦闷中的五四知识青年带来了新的光明。他们中的一些人在彻底转向马克思主义以前的空当，就已经开始关注“工人”和“农民”这类庶民下层之于中国的意义与价值：

世界上是些什么人最有用最贵重呢？……我以为只有做工的人最有用最珍贵。

这世界上若是没有种田的，裁缝，木匠，瓦匠，小工，铁匠，机器匠，驾船工人，掌车工人，水手，搬运工人等，我们便没有饭吃，没有衣穿，没有房屋住，没有车坐，没有船坐。可见社会上各项人，只有做工的是台柱子，因为有他们的力量才把社会撑住。

中国古人说：“劳心者治人，劳力者治于人。”现在我们要将这话倒过来说：“劳力者治人，劳心者治于人。”[45]

有的则直接呼吁知识青年到农村去与农民打成一片：

只要青年多多的还了农村，那农村的生活就有改进的希望；只要农村生活有了改进的效果，那社会组织就有进步了。那些掠夺农工、欺骗农民的强盗，就该销声匿迹了。

青年呵！速向农村去吧！日出而作，日入而息，耕田而食，凿井而饮。那些终年在田野工作的父老妇孺，都是你们的同心伴侣，那炊烟锄影、鸡犬相闻的境界，才是你们安身立命的地方呵！[46]

一切都被颠倒了：这以前，五四知识青年指望“新青年”们能够指导他们的人民大众，成为中国现代性的主体；现在，“工人”和“农民”成了主角，他们不但是这个世界“最有用的人”，而且他们也应该统治这个世

界。青年知识分子的出路就是与他们混在一起，打成一片。

至此，那些最先作为现代启蒙对象的下层庶民取代了启蒙者，成为中国未来的主角。那些启蒙者，有的离开启蒙的行列单干去了，有的则加入了工农的队伍，成为他们的领导者、革命者。于是，中国的历史进程驶入了另一个崭新阶段。

注释

[1] 对“西方”这个概念我援引的是史书美的解释：“‘西方’除了用来指代欧洲和北美国家，我还将西方当成是一种象征性建构。我的这一思路延续了印度庶民研究小组对西方的定义。在他们看来，西方是‘被一种历史进程创造出来的强大的想象性实体，而这一历史进程将西方权威化为理性、进步和现代性的故乡’。西方实际是一种由帝国主义和民族主义推广和普及的想象性建构。”（史书美：《现代的诱惑》，江苏人民出版社，2007年，第2页）

[2] “输入西方话语且使之适用于本土语境并不属于一种完全的挪用行为，因为本土的话语机制将在挪用的过程中发挥话语约束作用。”（史书美：《现代的诱惑》，第70页）

[3] 王韬：《重民中》，载《弢园文录外编》，上海书店出版社，2002年，第18页。《弢园文录外编》凡12卷，是王韬自编的论文集，大部分是他在香港时所写的政论文章。所谓“外编”是与“内编”相对。王韬自称著有“内编”，内容主要有关“性理学术”，可惜在1861年溺于水中，一字无存。“外编”则多言洋务，作者不欲使其入于集中，故名“外编”。《弢园文录外编》的最新版本当是上海书店出版社2002年版。本文的引文即出于此。

[4] 杰出的王韬论者美国学者柯文持有这一看法（参见柯文著，雷颐译《在传统与现代之间——王韬与晚清革命》，江苏人民出版社，1998年）。作为一个国外的研究者，他不太注意或者无意识去研究中国作者，特别是王韬辈的知识精英对不同阅读对象所采取的不同修辞与表达策略这一有趣的知识现象。美国另一位杰出的中国思想研究者本杰明·史华兹对严复的研究则注意到严复的西方学翻译为什么采用古雅的古文体这一形式。（参见本杰明·史华兹《寻求富强：严复与西方》）

[5] 转引自［日］佐藤慎一《近代中国的知识分子与文明》，刘岳兵译，江苏人民出版社，2006年，第185页。《法国志略》有两个版本。原刊本于1871年出版。该书共六卷，包括《法兰西总志》三卷、《法京巴黎斯志》一卷、《法兰西郡邑志》二卷。1890年改定版《重订法国志略》二十四卷本由上海淞隐庐出版。据王韬所言，这本书取材于日本冈千仞的《法兰西志》、冈本监辅的《万国史记》，并参考了《西国近事汇编》及《近时之日报》等文。1879年王韬访日，并受到日本文人学者的热烈欢迎。在三个多月的游历中，冈千仞始终与他形影不离。很可能在这期间，冈千仞将《法兰西志》亲手送给王韬。（参见［日］佐藤慎一《近代中国的知识分子与文明》，第224页，注6）

[6] 对中国而言，（与西方）“相遇”这个词含有诸多复杂的意义。最主要的是，无论中国在这个世界的处境怎样，它都不可能放弃五千年积攒起来的那个“大国”的主体身份——曾居于中心位置的人不可能甘愿在人群中坐在最后一排。而复杂性还在于：想要重回自己的主体位置，似乎首先得忘记和放弃自己的主体身份。

[7] 可参阅他在早年所写的《古议院考》（见《梁启超全集》第一卷，北京出版社，1999年，第61页。以下简称《全集》）。

[8] 参见（日）狭间直树《〈新民说〉略论》，载狭间直树编《梁启超·明治日本·西方——日本京都大学人文科学研究所共同研究报告》，第69页。

[9] 他在《敬告当道者》一文对此作了说明与解释：“报曰新民，则报之言非为诸公言也。虽然，民亦有广狭二义。以狭义言之，诸君官也，民之对待也，故本报之论著，向不欲与诸君有一语之交涉。以广义言之，则诸君亦是国民之一分子也，而乌可歧视之，故不辞唐突，进一言焉。若诸君不愿闻，则请非诸君一闻之。”（《全集》第四卷，第968页）

[10] 他在《新民说》中非常敏锐地注意到了公民社会与“言文一致”的关系问题。（参见《新民说》第11节“论进步”部分，载《全集》，第684页）

[11] 就我的阅读范围而言，这类研究具有代表性的成果有：张灏的《梁启超与中国思想的过渡1890—1907》，江苏人民出版社，1995年；勒文森《梁启超与中国近代思想》，四川人民出版社，1986年，可惜的是这个译本存有不少缺陷；狭间直树编《梁启超·明治日本·西方》。国内有些专论也颇有水准，恕不一一列举。

[12] 《全集》，第655页。

[13] 参见王人博《民权词义考》。

[14] 上述那段话是梁启超接受西方的“国家有机体说”的证据之一，而且也是他在《商会议》《论近世国民竞争之大势及中国前途》《中国积弱溯源论》《国家思想变迁异同论》《论立法权》《论中国国民之品格》《论独立》等文章中一贯坚持的。《政治学大家伯伦知理之学说》（1903年）虽是一篇介绍性的文章，但毫无疑问，梁启超是赞同伯伦知理的“国家有机体说”的，这也可看作梁启超对“国家有机体说”最系统的接受和叙说。

[15] 《全集》，第657页。

[16] 见《大学·中庸》，上海古籍出版社，2007年。

[17] 白池云：《东方主义和西方主义——阅读梁启超〈新民说〉的一个方法论的试探》，载《文艺理论与批评》，2002年第3期。

[18] 白池云：《东方主义和西方主义——阅读梁启超〈新民说〉的一个方法论的试探》。

[19] 《全集》，第655页。

[20] 白池云：《东方主义和西方主义——阅读梁启超〈新民说〉的一个方法论的试探》。

[21] [日]沟口雄三：《中国的公与私·公私》，郑静译，生活·读书·新知三联书店，2011年。

[22] 参见梁启超《开明专制论》，载《全集》，第1451—1470页。在其文本

中，梁启超无法从理论上真正把“开明专制”与“野蛮专制”区分开来。因为在同一种政治类型中，“开明”与“野蛮”只具有相对意义。“开明”与否的判断无法以“开明”自身的条件为标准，只能援用“实际效果”作为最终依据——强大的王朝必然是开明的，衰弱的朝代肯定是野蛮的。显然，这并不符合历史。

[23] 参见梁启超《新大陆游记》，载《全集》，第1197页。

[24] 他们只具有“部民”资格，而没有市民的思想意识；村落思想发达，而没有国家思想；习惯于专制，不能正确地运用自由；自私、龌龊，缺乏高尚目标和目的；等等。（参见《新大陆游记》，载《全集》，第1187—1189页）

[25] “自由平等博爱三者，人类之普通性也……我国民自有历史以来，绝无自由博爱平等之思想乎？……我国民既有此自由平等博爱之精神，而民权立宪则本乎此精神之制度也，故此制度之精神必适合于我国民而决无虞其格格不入也。”（汪精卫：《驳〈新民丛报〉最近之非革命论》，载《民报》第4号，1906年5月）

[26] 思黄：《论中国宜改创民主政体》，载《民报》第1号，1905年12月。

[27] 关于陈天华的死因，有多种说法。有一点是一致的：其自杀与他对在日留学的同道们的失望有密切关系。这在他的《绝命书》里也有反映。有关这一问题的分析，可参见刘云波《陈天华蹈海原因新析》，载《文史哲》，2002年第5期。

[28] 胡汉民说：“今惟扑满而一切之阶级无不平，其立宪也，视之各国有其易耳，无难焉也。”（胡汉民：《〈民报〉之六大主义》，载《民报》第3号，1906年4月）汪兆铭也说：“革命之后，必为民权立宪，何也？其时已无异族政府，只有一般国民故也。”（汪精卫：《驳〈新民丛报〉最近之非革命论》，载《民报》第4号，1906年5月）

[29] 胡汉民：《〈民报〉之六大主义》，载《民报》第3号，1906年4月。

[30] 思黄：《论中国宜改创民主政体》，载《民报》第1号，1905年12月。

[31] 有关笕克彦的“开明专制”论与“合成意力”说较为详实的介绍，请参阅孙宏云《汪精卫、梁启超‘革命’论战的政治学背景》，载《历史研究》，2004年第5期。

[32] 梁启超在1906年致蒋观云的信中说：“弟所谓开明专制，实则祖述笕克彦氏之说，谓立宪过渡民选议院未成立之时代云尔。”（《全集》，第5949页）

[33] 史书美：《现代的诱惑》，第57页。

[34] 《瞿秋白选集》，人民出版社，1985年，第9页。

[35] 参见陈崧编《五四前后东西文化问题论战文选·前言》，中国社会科学出版社，1989年。也可见史书美《现代的诱惑》，第62页。即便那些反对五四激进主义的“中国文化本位论”者也持有类似的二元对立的思想模式，如常乃德的《东方文明与西方文明》（1920年）和伧父（杜亚泉）的《静的文明与动的文明》（1916年）。见陈崧《五四前后东西文化问题论战文选》，第287、23—31页。

[36] 郭沫若在其著名的《凤凰涅槃》中极具象征意义地表达了这一思想，见郭沫若《女神》，人民文学出版社，1957年，第30—42页。史书美在其书中把郭沫若的《凤凰涅槃》作为分析五四知识分子对待中国文化的“死亡与再生”问题的最佳隐喻。

[37] 史书美：《现代的诱惑》，第57、64页。

[38] 史书美：《现代的诱惑》，第59页。

[39] [英]罗素：《中国问题》，秦悦译，学林出版社，1996年，第56页。史书美对“Apart from war，the impact of European civilization upon the traditional life of China takes two forms，one commercial，the other intellectual.Both depend upon the prestige of armaments”这段话的翻译更为准确：“除了战争，欧洲文明对中国传统生活的影响通常表现为两种方式：一种是贸易的，另一种是智力的。但这二者都依赖于欧洲的军事威望。”但她显然引错了页码，这段话在英文原版的位置是第73—74页，而不是第72页。见史书美《现代的诱惑》，第15页。在该书中，罗素还为中国辩护，这与五四知识青年对中国传统与文化的中伤形成鲜明对照：“要判断一个社会的优劣，我们必须不仅仅考虑这个社会内部有多少善与恶，也要看它在促使别的社会产生善与恶方面起何作用，还要看这个社会享有的善较之于他处的恶而言有多少。如此说来，中国要胜于我们英国。我们的繁荣以及我们努力为自己攫取的大部分东西都是依靠侵略弱国而得来的，而中国的力量不至于加害他国，他们完全是依靠自己的能力来生存的。”见[英]罗素《中国问题》，第3页。

[40] 陈独秀：《独秀文存》，安徽人民出版社，1987年，第3页。

[41] 陈独秀：《独秀文存》，第4—9页。与之相类似的还有李大钊，他在《青春》和《“今”》这两篇重要文章中用极富思辨色彩的笔调表达了一种宇宙论的象征主义：“大实在的瀑流永远由无始的实在向无终的实在奔流，吾人的‘我’，吾人的生命，也永远合所有生活上的潮流，随着大实在的奔流，以为扩大，以为继续，以为转进，以为发展。故实在即动力，生命即流转。”（《“今”》，载《李大钊全集》第2卷，人民出版社，2006年，第193页）他又写道：“不仅以今日青春之我，追杀今日白首之我，并宜以今日青春之我，豫杀来日白首之我，此固人生惟一之蕲向，青年惟一之责任也矣。”（《青春》，载《李大钊全集》第1卷，第191—192页）对此，有论者论道：“在这个以两种性质相反的成对的定性力量为特征的现象宇宙中，年轻、春天、诞生、创造，其存在只是由于它们对它们的对立面——灭亡、冬天、晚年和毁灭的相对性依赖。但越过现象，作为整体的宇宙应当在时间本身的状态下予以考虑。这里，时间现象的特征——差别、相对性和变化——应当与它超自然的状态——绝对、一致性和恒定相对照。因此，‘年轻’‘春天’、‘今’都是超自然的实在：这些发展阶段的活力震荡一切。”（费正清编：《剑桥中华民国史》上卷，中国社会科学出版社，1998年，第449—450页）

[42] 《李大钊全集》第2卷，第32页。

[43] 有关第一次世界大战与中国劳工关系比较全面的分析，请参阅张建国《中国劳工与第一次世界大战》，山东大学出版社，2009年。

[44] 参见《德：教育的错误》一文，另参见王人博《庶民的胜利——中国民主话语考论》。

[45] 陈独秀：《独秀文存》，第300—301页。

[46] 《李大钊全集》第2卷，第307—308页。